Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten

Willy Staerk

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

436599

Das assyrische Weltreich

im Urteil der Propheten

von

Lic. Dr. W. Staerk
Privatdozenten in Jena.

Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1908.

Digitized by Google

Soeben ist erschienen:

Septuaginta-Grammatik

Laut- und Wortlehre.

Von

Prof. Dr. **R. Helbing** in Karlsruhe.

XVIII, 149 S. Preis 6 ℳ, geb. 6,60 ℳ

Kürzlich ist vollendet:

System der christlichen Lehre

von

D **H. H. Wendt,**

Geh. Kirchenrat, ord. Professor in Jena.

Geh. 15 ℳ, in Halblederband 17 ℳ

Die „Lehre Jesu" des Verfassers (2. Aufl. 1901, geh. 12 ℳ; geb. 13,85 ℳ) sollte historisch zeigen, wie Jesus sein Evangelium seiner Zeit gepredigt hat, das neue Buch will darlegen, wie dieses Evangelium unsrer Zeit zu predigen ist, und bringt die Auseinandersetzung mit den modernen Problemen.

Literar. Zentralblatt 1907, 31: „An Eleganz des Stils, an Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung wird diese christliche Lehre von keiner anderen übertroffen, von keiner der ausgeführteren Dogmatiken auch nur annähernd erreicht". Die Besprechung schließt: „Auf Einzelnes kann nicht weiter eingegangen werden; nur die Darlegungen zum Thema Persönlichkeit Gottes (S. 87 fg.) mögen als besonders gelungen bezeichnet werden, und auf die damit in Zusammenhang stehende ausgezeichnete, ebensowohl das religiöse wie das wissenschaftliche Interesse wahrende Auseinandersetzung mit dem Monismus (S. 128 fg.) sei nachdrücklich hingewiesen. Der Rückgang auf das Evangelium Jesu, den W. konsequent vollzieht, wird eine Ergänzung fordern, und hinsichtlich der Gruppierung werden W.s Grundsätze voraussichtlich nicht überall Anerkennung finden. Aber wir haben in dieser christlichen Lehre ein so scharf durchdachtes, die Fragen der Gegenwart überall beachtendes, die besten neueren Anregungen besonnen verwertendes, zugleich zahlreiche eigenste prinzipielle Gedanken durchführendes System vor uns, daß wir uns bei manchem, auch die prinzipiellen Fragen berührenden Widerspruch doch dieser Bereicherung unserer dogmatischen Literatur nur von ganzem Herzen freuen können. Die prächtige Flüssigkeit der Darstellung macht es zu einer sehr angenehmen Lektüre und zu einem hervorragend brauchbaren Hilfsmittel für junge Theologen."

Ostern 1907 ist erschienen:

Streitfragen der Geschichte Jesu

von

D **Friedrich Spitta**

ord. Prof. der Theol. in Straßburg.

Preis 6,80 ℳ; geb. 7,80 ℳ

Inhalt: 1. Die geographische Disposition des Lebens Jesu. — 2. Das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern in Bethsaida. — 3. Davids Sohn und Davids Herr. — 4. Christus das Lamm.

Soeben erscheint als Fortsetzung hierzu von demselben Verfasser:

Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums

III. Band, 2. Hälfte. 6 ℳ

Die Versuchung Jesu. Lücken im Markusevangelium. Das Testament Hiobs und das Neue Testament.

Digitized by Google

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Soeben sind erschienen:

Die Mission und die sogenannte religionsgeschichtliche Schule.

Vortrag. Von Prof. D. W. Bousset. 80 ₰

„Ausgehend von dem Streit Dölitzsch-Warneck, behandelt Bousset die Stellungnahme der Religionsgeschichtler zu Offenbarung und Absolutheit des Christentums in so offener Weise, daß niemand an dem Vortrag vorübergehen darf, der über diese Fragen mitreden will .... Jedenfalls ein hochinteressantes, bedeutsames kleines Heft." (Danneil in der M.-Ztg. 1907 v. 4. Dez.

Hauptprobleme der Gnosis.

Von Prof. D. W. Bousset. 12 ℳ

Dieses Werk bildet das 10. Heft der

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

Prof. *D* **W. Bousset**-Göttingen und Prof. *D* **H. Gunkel**-Gießen.

1. Heft: **Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.** Von **Hermann Gunkel.** 1903. Preis 2 ℳ

2. Heft: **„Im Namen Jesu".** Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum NT., speziell zur altchristlichen Taufe. Von Pd. Lic. **Wilhelm Heitmüller.** 1903. Preis 9 ℳ

3. Heft: **Die Offenbarung des Johannes.** Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte von Prof. *D* **Johannes Weiss**-Marburg. 1904. Preis 4,80 ℳ

4. Heft: **Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen** von Pd. Dr. **G. A. van den Bergh van Eysinga** in Utrecht. Mit einem Nachwort von Prof. Dr. **Ernst Kuhn.** 1904. Preis 3 ℳ

5. Heft: **Sabbat und Woche im Alten Testament.** Von Prof. *D* **K. Meinhold.** 1905. Preis 1,80 ℳ

6. Heft: **Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie.** Von Professor Lic. Dr. **H. Gressmann.** 1905. Preis 10 ℳ

Trotz des speziellen Titels behandelt der Verf. einen großen Bereich der israelitischen Mythologie und stellt die wichtigsten Kapitel der alttestamentlichen Religionsgeschichte in ein neues Licht.

7. Heft: **Die Lade Jahves.** Mit 13 Abbildungen. Von Dr. **Martin Dibelius.** 1906. Preis 3,60 ℳ

8. Heft: **Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs.** Mit e. Anhang über d. liter. Charakter des Barnabasbriefes. Von Prof. *D* **W. Wrede** 1906. Preis 2,60 ℳ

9. Heft: **Jona.** Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte. Von Pfarrer Lic. **Hans Schmidt.** Mit 39 Abbildungen im Text. 1907. 6 ℳ

Chr. Welt 1907, 41, am Schluß einer längeren Besprechung: „Ich kann zum Schluß nur den Wunsch aussprechen, daß das Schmidtsche Buch recht viel gelesen wird; es scheint mir ganz besonders geeignet, dem Verständnis für die religionsgeschichtliche Forschung Boden zu gewinnen und vielen Zweifelnden und Denkenden ein Wegweiser zu brauchbaren Pfaden zu sein."

Digitized by Google

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Handkommentar z. Alten Testament.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

seit 1892 herausgegeben von Professor *D* W. Nowack-Strassburg.

(Die Psalmen liegen bereits in dritter, Genesis, Jesaia, Jeremia, Klagelieder und kleine Propheten in zweiter verbesserter Auflage vor.)

I. Abteilung: Die historischen Bücher. 54,80 ℳ; Lwbd. 60,80 ℳ; HF. 66,80 ℳ

1. Genesis — Herm. Gunkel. 2. Auflage. 02. 9,80; Lwbd. 10,80; HF. 11,80.
2. Exod.-Lev. (00. 8,—), Num. u. Einl. (03. 5,80) — B. Baentsch. 13,80; Lw. 14,80; HF. 15,80.
3. Deuteronomium (98. 3,20), Josua (99. 2,20), Allgemeine Einleitg. z. Hexateuch (00. 1,00) — C. Steuernagel. Zus. 6,40; Lwbd. 7,40; HF. 8,40.
4. Richter, Ruth (00. 4,80), Samuel (02. 5,80). — W. Nowack. Zus. 10,60; Lwbd. 11,60; HF 12,60.
5. Könige — Rud. Kittel. 00. 6,40; Lwbd. 7,40; HF. 8,40.
6. 1. Teil. Chronik — Rud. Kittel (02 4,—). 2. Teil. Esra, Nehemia, Esther — C. Siegfried. (01. 3,80.) Zus. 7,80; Lwbd. 8,80; HF 9,80.

II. Abteilung: Die poetischen Bücher. 20 ℳ; Lwbd. 23 ℳ; HF. 26 ℳ

1. Hiob — K. Budde 96. 6,—; Lwbd. 7,—; HF. 8,—.
2. Psalmen — Frdr. Baethgen 3. Auflage 04. 8,—; Lwbd. 9,—; HF. 10,—.
3. Sprüche — Frankenberg 98. 3,40. / Prediger — / Hohelied — C. Siegfried 98. 2,60. } Lwbd. 7,— HF. 8,—

III. Abteilung: Die prophetischen Bücher. 31,80 ℳ; Lwbd. 35,80 ℳ; HF. 39,80 ℳ

1. Jesaia — B. Duhm. 2. Aufl. 02. 8,—; Lwbd. 9,—; HF. 10,—.
2. Jerem. — Giesebrecht (einzeln 7,—) / Klagelieder — M. Löhr (einzeln 1,—) } 2. Aufl. 07. 7,—; Lwbd. 8,—; HF. 9,—.
3. Ezechiel — Kraetzschmar (00. 6,—). Daniel — Behrmann . . (94. 2,80). Zus. 8,80; Lwbd. 9,80; HF. 10,80.
4. Die zwölf kleinen Propheten — W. Nowack. 2. Aufl. 1904. 8,—; Lwbd. 9,—; HF. 10,—.

Alle Einbände haben Fadenheftung. — Einbanddecken HF. 1,20 ℳ, Lwd. 60 Pfg.

Vorzugspreise

1) für das Gesamtwerk bei gleichzeitiger Bestellung aller Teile:
geh. 96 ℳ (statt 106,60 ℳ), Lwd. geb. 109 ℳ, Halbleder geb. 122 ℳ
2) für die Hauptteile (Hexateuch, alle poet., prophet. Bücher) bei gleichzeit. Bestellung:
geh. 75 ℳ (statt 81,80 ℳ), Lwd. geb. 85 ℳ, Halbleder geb. 95 ℳ

Prof. *D* Ed. König schrieb im Theol. Lit.-Bl. 98, Nr. 32:

„Vor dem »Kurzen Hand-Commentar z. A. T.« besitzt der »Handkommentar« einen wesentlichen Vorzug darin, daß er eine Übersetzung des ganzen Textes darbietet. Diese ist überdies, im Unterschied von Strack-Zöckler, bei den poet. Büchern des A. T. stichenweise gedruckt, sodaß die parallelen Sätze deutlich hervortreten. Die Übersetzung gibt die kürzeste Antwort auf alle Fragen, die man betreffs eines Textes stellen kann, und sie berührt eine Menge von Punkten, die in der Erklärung naturgemäß unberührt zu bleiben pflegen. Die Erklärung selbst ist im Handkommentar fast durchgehends ausführlicher, als in den beiden anderen Kommentarwerken."

In ähnlicher Weise sind von den verschiedensten Seiten immer wieder die Vorteile hervorgehoben, welche die vollständige eigene Übersetzung unseres Handkommentars bietet, und zwar auch von französischen und englischen Kritikern. Bemerkt sei hier nur noch, daß durch Anwendung verschiedener Drucktypen die Zusammensetzung des Bibeltextes aus den verschiedenen Urquellen unmittelbar vor Augen geführt ist. Für weite Kreise wird erst die anschauliche Vorführung der angenommenen Quellenscheidung deren Erkenntnis und Beurteilung klären, denn an einem klaren Bilde fehlte es bisher.

Wohlfeile Ausgabe:

Die Literatur des Alten Testamentes

nach der Zeitfolge ihrer Entstehung

von

Prof. *D*. G. Wildeboer-Groningen.

Unter Mitwirkung des Verf. aus dem Holländischen übersetzt von F. Risch.

1895. gr. 8. (9 ℳ; gebunden 10,60 ℳ)

Wohlfeile Ausgabe 1905: 4 ℳ, in Ganzleinwandband 5 ℳ

Digitized by Google

Das assyrische Weltreich

im Urteil der Propheten

von

Lic. Dr. W. Staerk
Privatdozenten in Jena.

Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1908.

Digitized by Google

BDG. No. 4 2 2 3 '08

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
430599
ASTOR, LENOX AND
TILDEN [illegible]
1903

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

JACOB H. SCHIFF FUND.
NEW YORK [illegible] LIBRARY.

Digitized by Google

Vorwort.

Das Thema des vorliegenden Buches ist m. W. bisher immer nur ausschnittweise oder nebenher in anderen Zusammenhängen behandelt worden. Zuletzt haben sich zwei jüngere Gelehrte damit befaßt, indem sie einen besonders wichtigen Teil desselben zum Gegenstand ihrer Darstellungen machten. F. Wilcke (Jesaja und Assur. Eine exegetisch-historische Untersuchung zur Politik des Propheten Jesaja. Leipzig 1905) hat die politische Seite der Tätigkeit Jesajas in einer sehr gründlichen und durchweg gediegenen Studie behandelt, die m. E. zwar nicht in allen Punkten haltbare Resultate liefert, aber das Verdienst hat, die Frage nach dem Verhältnis des großen Propheten zu den Weltwirren seiner Zeit in der Hauptsache richtig erfaßt und beantwortet zu haben. Dagegen kann ich in der Habilitationsschrift von F. Küchler über »Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit« (Tübingen 1906) bei aller Anerkennung des Bestrebens, ein anschauliches Bild der einschlägigen Zeitverhältnisse zu geben, eine Förderung des Problems nicht erkennen und glaube mit dem Urteil nicht allein zu stehen, daß der Vf. sich durch den unmißverständlichen Eifer, gegen bestimmte Auffassungen H. Winckler's Stellung zu nehmen, von der scharfen Erfassung des eigentlichen Themas hat abdrängen lassen[1].

Eine erneute Behandlung desselben schien mir unter diesen Umständen nicht überflüssig zu sein. Ich habe aber meine Aufgabe von vornherein umfassender gestellt, indem ich die geschichtliche Erscheinung des neuassyrischen Reiches von seinen

1. Das kürzlich erschienene Buch von Towers, Israel and Assyria in the times of Jesaiah (London 1906) ist mir nicht zugänglich.

Digitized by Google

ersten Anfängen bis zur Katastrophe des Jahres 606 in den Kreis der Betrachtungen gezogen und die Stellung der gesamten Prophetie des 8. und 7. Jahrhunderts, soweit sie durch die Überlieferung zu uns redet, zu dieser Weltmacht untersucht habe.

Dabei habe ich aus meiner von der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise abweichenden Auffassung vom Gang der israelitischen Religionsgeschichte kein Hehl gemacht, sondern mit Absicht dem prinzipiellen Gegensatze, in den ich mich zur herrschenden Schule stelle, scharfen Ausdruck gegeben. Es dürfte aber nicht überflüssig sein, im voraus zu bemerken, daß ich mit meinem Übertritt auf die Seite der Gegner der von Wellhausen und Stade ausgegangenen Schule weder auf methodische Kritik verzichte noch die Bedeutung der durch sie und ihre Anhänger repräsentierten literarkritischen Epoche in der alttestamentlichen Wissenschaft für den wissenschaftlichen Fortschritt verkenne. Im Gegenteil. Je fester ich mich davon überzeugt habe, daß die Methode, mit deren Hülfe die herrschende Schule ihre religionsgeschichtliche Gesamtanschauung gewonnen hat, falsch ist, umso mehr habe ich den Wert einer wirklich wissenschaftlichen d. h. von dogmatistischen Voraussetzungen ungetrübten kritischen Betrachtungsweise der alttestamentlichen Literatur schätzen gelernt. Und je ruhiger wir jetzt, wo jene Epoche abgeschlossen hinter uns liegt — die literarische Unfruchtbarkeit der Schule ist das sicherste Zeichen dafür — auf ihre geschichtliche Bedeutung zurückblicken können, umso sicherer werden wir imstande sein, das Bleibende von dem Vergänglichen an ihr zu scheiden.

An der alttestamentlichen Wissenschaft hat sich in ungeahnter Weise das alte Wort »ex oriente lux« erfüllt. Der aus dem Schutt der Jahrtausende vor uns aufsteigende alte Orient hat den kulturgeschichtlichen Hintergrund, auf dem einst die kritische Schule mit kecker Hand ihr Bild von der politischen und religiösen Entwicklung Israels zeichnete, als Täuschung erwiesen. Auch der Rausch des naturwissenschaftlichen Evolutionismus, dessen Spuren jenes Bild niemals ganz hat verleugnen können, ist inzwischen vorüber gegangen, und damit der Zauberbann des entwicklungsgeschichtlichen Schemas, in das alle Phänomene des religiösen Lebens Israels vom primitiven Nomadengott und Feuerdämon an bis zum Monotheismus Deuterojesajas restlos sich

Digitized by Google

einzugliedern schienen. Er weicht langsam, aber stetig einem vertieften Verständnis der unter den Hüllen der Tradition sichtbaren historischen Wirklichkeit. Es bleibt trotz der Schule Baentsch's Verdienst, mit seiner programmatischen Schrift über den altorientalischen und israelitischen Monotheismus (Tübingen 1906) die dringend notwendige Prüfung der Tragfähigkeit der Fundamente, auf denen sie ihren stolzen Bau errichtet hat, eingeleitet zu haben. Inzwischen hat uns Volz in seiner Monographie über Moses (Tübingen 1907) die denkbar angenehmste Überraschung bereitet, indem er die grundlegende Bedeutung der Offenbarung Gottes in der mosaischen Religionsstiftung aus den Traditionen der vorprophetischen Frömmigkeit Israels erwies und damit an die Stelle der glatten, aber unwahren Formel des Aufstiegs von der niederen zur höheren Religionsstufe den Reichtum des wirklichen religiösen Lebens Altisraels mit seinen Höhen und Niederungen setzte. Das ist allerdings nichts wesentlich neues, da es unter den konservativen Vertretern der alttestamentlichen Wissenschaft — ich brauche nur auf König, Klostermann und Köberle hinzuweisen — nie an Männern gefehlt hat, die diesen Standpunkt mit kritischem Freimut vertreten haben, aber es ist auf der sog. Linken neben Baentsch's Arbeit ein verheißungsvolles Zeichen der Zeit, denn die in diesen Arbeiten bewiesene Kraft der Selbstbesinnung garantiert dafür, daß der Sinn für das historisch Wirkliche trotz der lähmenden Wirkungen der dogmatistischen Konstruktion rein und frei geblieben ist.

Es war also keine glückliche Stunde, als Marti seine energische Opposition gegen meine Anzeige von Baentsch's Buch in der »Christl. Welt« (1906, Nr. 45) mit den triumphierenden Worten Jes. 18, 3 schloß. Blinder Eifer schadet nur, und wer den Schaden hat, braucht für den Spott nicht zu sorgen. Es ist ein leichtes, Marti mit gleicher Münze zu zahlen, denn man braucht kein Prophet zu sein, um zu erkennen, daß sich Jesajas Wort von dem Gott, der die Bäume nicht in den Himmel wachsen läßt, bereits an der Schule, die sich jetzt mit Emphase die religionsgeschichtliche nennt, zu erfüllen beginnt. Nein, die »schnellen Boten« werden nicht heimkehren, sondern ihr Werk tun, das ihnen ihr wissenschaftliches Gewissen vorschreibt. Auch das vorliegende Buch setzt seine Ehre darein, zu ihnen zu ge-

Digitized by Google

hören. Man halte es seinem Verfasser darum zugute, wenn er gegen den herrischen Befehl zur Heimkehr in das sichere Vaterhaus der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung energisch protestiert und auf dessen Baufälligkeit immer wieder mit allem Nachdruck hinweist. Es liegt ihm fern, damit die Baumeister oder den übereifrigen Hüter des Hauses in Person treffen zu wollen, aber die Sache verlangte eine Antwort, die Hörner und Zähne hat.

Jena, Dezember 1907.

W. Staerk.

Inhalt.

Seite

Vorwort . . . . . III—VI
Einleitung . . . . . 1—4

1. Abschnitt.
Die Anfänge des neuassyrischen Reiches.

I. Amos (740) . . . . . 5—27
II. Hosea (ca. 740–730) . . . . . 28—45

2. Abschnitt.
Vom Falle von Damaskus bis zum Tode Sanheribs.

I. Jesaja (ca. 740—690) . . . . . 46—124
II. Micha (ca. 725—715) . . . . . 124—137
III. Jes. 30, 27 ff. 37, 22 ff. 14, 4 ff. . . . . 137—147

3. Abschnitt.
Der Höhepunkt des assyrischen Weltreiches und sein Zusammenbruch.

I. Die Prophetie unter Manasses Regierung. (Habakkuk ± 670) . . . . . 148—161
II. Zephanja und Jeremja (± 627) . . . . . 161—174
III. Nahum (607) . . . . . 174—181

Anmerkungen . . . . . 182—236
Stellenregister . . . . . 237—240

Digitized by Google

Putasne Deus e vicino ego sum, dicit Dominus, et non Deus de longe? Si occultabitur vir in absconditis, et ego non videbo eum, dicit Dominus? Numquid non coelum et terram ego impleo, dicit Dominus? Hier. 23, 23—24.

Man kann es aufs lebhafteste bedauern, daß uns die reiche und, nach den dürftigen Resten zu urteilen, staunenswert entwickelte Geschichtsschreibung Israels nur in ganz kärglichen Auszügen und eingebettet in volkstümliche Erbauungsliteratur erhalten ist, aber man wird darüber nie vergessen dürfen, daß das Alte Testament daneben die historisch so wertvolle Hinterlassenschaft der Propheten enthält. Wären wir freilich für die Erkenntnis der politischen Entwicklung Israels nur auf die legendarischen Erzählungen seines älteren Geschichtsbuchs und die gelegentlichen Notizen, die darin eingestreut sind, angewiesen, so wäre das vom Standtpunkt des Geschichtsforschers aus ein Mangel, den auch jene einzigartigen Schriftdenkmäler nicht ausgleichen könnten. Denn tatsächlich haben uns erst die Urkunden der großen Herrscher des Eufrat- und Tigrislandes instand gesetzt, Geschichte Israels in dem Sinne zu schreiben, den wir mit dem Begriff verbinden und der für den wissenschaftlichen Wert solcher Darstellungen entscheidend ist. Erst mußte sich uns der alte Orient nach seiner staaten- und kulturgeschichtlichen Entwicklung enthüllen, ehe wir zur Erkenntnis der politischen und allgemein geistigen Stellung Israels in dem Spiel der hier wirkenden geschichtlichen Mächte kommen und von da aus seinen eigenen Werdegang zeichnen konnten. Über die ersten Anfänge ist freilich diese Arbeit zur Zeit noch nicht hinausgekommen, aber das auch in theologischen Kreisen zunehmende Verständnis der weltgeschichtlichen Voraussetzungen für die Aufgabe, die Historie eines in den Zusammenhang einer großen einheitlichen Kultur hineingestellten Volkes von provi-

Digitized by Google

dentieller geistiger Ausrüstung zu schreiben, läßt ihre definitive Lösung nur als Frage der Zeit erscheinen.

Trotzdem, wer möchte neben den keilschriftlichen Quellen bei allem ihrem fundamentalen Wert für die Geschichte Israels auf die Zeugnisse der Männer verzichten, die die inneren und äußeren Kämpfe dieses Volkes mit ihrer unbestechlichen Kritik begleitet haben? Liegt doch in ihren Worten ein urkundliches Material vor, hinter dem der täuschende Wortschwall der assyrischen Prunkinschriften und die trockene Aufzählung der Annalen und Chroniken gar oft an Wert weit zurückstehen muß, wofern man nur willens ist, in der Geschichte mehr als eine Abfolge von Völkerkämpfen und ein ständiges Auf und Nieder der Glückswage zu sehen. Urteile bedeutender Zeitgenossen über die weltgeschichtliche Lage, und im besonderen über die unter der Oberfläche des politischen Lebens ihres Volkes wirkenden Kräfte und die daraus resultierenden Spannungen im Innern, gehören an sich zu den seltenen und darum auch allermeist wertvollsten Quellen für eine pragmatische Darstellung der Geschichte. Aber die im Prophetenkanon gesammelten Worte der Größesten in Israel sind mehr als das. Sie haben für uns schlechthin einzigartigen Wert, weil diese Männer den Kampf um den höchsten Lebensgehalt, der hier im Rahmen der größeren Völkergsechichte geführt worden ist, als ihre eigenste Angelegenheit empfunden und darum im geistigen und politischen Leben ihres Volkes allezeit im Vordergrunde gestanden haben, ohne sich je von andern als den reinsten religiösen und ethischen Motiven leiten zu lassen.

Die Antithese von göttlicher Forderung und menschlichem Eigenwillen ist mit der Geschichte Israels wurzelhaft verbunden. Das Volk, das sich von Anfang an als die besondere Stätte der Offenbarung Gottes im geschichtlichen Leben wußte, wäre daran zugrunde gegangen, wenn ihm nicht seine Propheten immer wieder ins Gewissen geredet hätten. Sie haben es auch zu keiner Zeit daran fehlen lassen, aber ihre größte Stunde war die Periode der altorientalischen Geschichte, wo das innerlich längst seinem Gott entfremdete Israel an Jahwe irre zu werden drohte, weil die Welt ihn zu verschlingen schien. Damals haben die Propheten den Glauben ihres Volkes gerettet, indem sie es den alten Gott in den neuen und ungeahnten

Digitized by Google

Stürmen der Weltgeschichte wiederfinden lehrten. F. Gregorovius hat den Kampf, den sie dabei für ihr Israel, und damit für die Menschheit, gekämpft haben, feinsinnig charakterisiert, wenn er sagt[1]: »Das machtlose Volk der Hebräer hat kein großes Reich erschaffen .... Die Verhältnisse Palästinas, eines kleinen Landes ohne Meereshäfen, welches von mächtigen Nachbarreichen umringt war, hinderte sie, zu Eroberern zu werden und die asiatische Idee des Weltreichs in sich aufzunehmen. An dessen Stelle haben sie die Idee der Weltreligion gesetzt, den großen synthetischen Weltgedanken, welcher Monotheismus heißt«. Das ist eben wesentlich die Arbeit der großen Propheten Israels gewesen, und darin liegt ihre unendliche Bedeutung für die geistige Geschichte der Menschheit. Sie haben den monotheistischen Glauben nicht geschaffen, denn er ist älter als sie, aber sie erst haben dieses köstliche Erbe Israels von den Vätern her von den Schlacken der nationalen Verengung gereinigt und zum unverlierbaren Besitz ihres Volkes gemacht.

Der Gegensatz von Weltreich und Weltreligion ist das Thema der folgenden Untersuchungen. Indem das neuassyrische Reich sich innerhalb eines Jahrhunderts fast das ganze vordere Asien und Ägypten unterwarf, türmte es vor den Augen der Zeitgenossen eine Herrschaft auf, deren Riesengröße und schier unversiegbare Kraft ihren Geist auf das lebhafteste beschäftigen mußte. Die israelitischen Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts nahmen sofort das neue geschichtliche Phänomen in ihren Glauben an die besondere Stellung ihres Volkes im religiösen Leben der Völker und an seine gottgewollte Zukunft auf. Aus diesem Glauben erwuchsen ihnen zugleich mit der Kritik der religiös-sittlichen Zustände jene klaren politischen Urteile über die Zeitlage, in denen sie zu den brennenden Fragen der Gegenwart Stellung nahmen, und die es uns ermöglichen, die wenigen überlieferten Daten aus der Zeit der assyrischen Vorherrschaft in Syrien zu einem lebensvollen Bilde der politischen Geschichte Israels und Judas auszugestalten. Aus der Tiefe dieses Glaubens erwuchs ihnen aber auch die Kraft, die Erscheinung des Weltreichs in den göttlichen Zweckgedanken der

1. Kleinere Schriften zur Geschichte und Kultur 1892, III, S. 231.

Digitized by Google

Menschheitsgeschichte aufzunehmen und nach ihrem Wert oder Unwert für diesen zum Verständnis zu bringen.

Unsere Aufgabe wird es sein, diese beiden Seiten der prophetischen Wirksamkeit bei den einzelnen Persönlichkeiten aufzuzeigen und in ihrer engen Beziehung zu einander in den Unheils- und Heilssprüchen zum Bewußtsein zu bringen.

Digitized by Google

1. Abschnitt.

Die Anfänge des neuassyrischen Reiches.

I. Amos (740).

Über die Zeit, in der der judäische Prophet Amos von Thekoa gewirkt hat, sind wir aus der als dibre ʿAmoṣ überlieferten Sammlung nur im allgemeinen unterrichtet. Denn da die chronologische Notiz der Überschrift »zwei Jahre vor dem Erdbeben«, selbst wenn sie nicht erst aus dem Buche Amos erschlossen sein sollte, für uns bedeutungslos bleibt, und die chronologische Bestimmung der 6, 13 erwähnten Eroberungen in Gilead (Lodebar und Qarnaim) — die Richtigkeit dieser Exegese vorausgesetzt — mangels anderweiter historischer Überlieferung unmöglich ist, so haben wir als direktes Zeugnis nur das biographische Fragment 7, 10 ff., aus dem wir erfahren, daß Jerobeam (II. 782—743) damals noch regierte. Als indirektes Zeugnis muß daher der geschichtliche Hintergrund der überlieferten Redesammlung dienen, deren Redaktor offenbar auch keine anderen Traditionen zur Hand gehabt hat.

Es ist nun zunächst unverkennbar, daß den historisch-politischen und kulturellen Hintergrund, von dem sich die Dichtungen des Amos abheben, eine relative Blütezeit Israels bildet, eine Periode, in der ein des politischen Weitblicks unfähiger nationaler Chauvinismus mancherlei Erfolge nach außen, und im Innern den unleugbaren Wohlstand in den herrschenden Schichten für die untrüglichen Bürgen des göttlichen Wohlgefallens am Volke hielt. Das führt auf eine längere Regierungszeit des in seinen kriegerischen Unternehmungen gegen Damaskus vom Glück begünstigten Königs Jerobeam.

Von Bedeutung ist ferner, daß Amos Israel und seinen Nachbarn im Norden und Süden, besonders dem einst so mäch-

Digitized by Google

tigen und gefürchteten Reiche von Damaskus, den völligen Zusammenbruch ihrer staatlichen Existenz in Aussicht gestellt hat. Die allgemeine politische Lage muß also damals derart gewesen sein, daß der Prophet das göttliche Gericht über den Aramäerstaat und im Zusammenhange damit über das ganze südliche Syrien (Moab, Ammon, Israel, Juda, Philistäa)[1] in nahe Aussicht stellen konnte. Das weist aber auf eine Zeit, wo die von der assyrischen Macht drohende Gefahr für die kleinen Weststaaten akut geworden war.

Seitdem Assyrien unter Assuruballit im Anfang des 14. Jhdts. zum ersten Male die Herrschaft über das nördliche Mesopotamien, das wichtige Bindeglied der großen Handelsstraße vom Osten nach den syrischen Küstenländern, angestrebt hatte und bis an den Taurus vorgedrungen war, hatte es diesen Besitz und die auf ihm beruhende Mittelmeerpolitik in fast ununterbrochenen Kämpfen wechselnden Erfolges gegen die Westmächte (erst das Chattireich im nördlichen und mittleren Syrien, dann die Aramäerstaaten zwischen Taurus und Libanon) zu behaupten gesucht. Seit dem 9. Jhdt. war es vor allem das Reich von Damaskus, das den Assyrern die von Tiglat-Pilesar I. (± 1100) erstmalig durch Kampf erworbenen Herrschaftsansprüche auf die syrisch-phönizische Küste streitig machte, und erst Adad-nirari III. (812—783) gelang es gegen Ende des 9. Jhdts., diese Vormacht für die südsyrischen Staaten zu brechen und damit die Hoheit über ganz Syrien bis nach Ägypten hin zu sichern. Aber mit seinem Nachfolger Salmanassar III. begann auch sofort ein abermaliger Verfall der assyrischen Herrschaft, der, durch innere Wirren gesteigert, unter Assur-nirari (755—746) seinen Höhepunkt erreicht zu haben scheint.

Die Regierungszeit dieses Herrschers fällt in die zweite Hälfte der Herrschaft Jerobeams, aber es ist klar, daß man das Auftreten des Propheten Amos aus einer Periode des Niederganges der assyrischen Macht psychologisch nicht recht verständlich machen kann, man müßte ihm denn einen außerordentlichen politischen Fernblick zuschreiben, kraft dessen er die durch die erste Hälfte des 8. Jhdts. hin sich steigernde Schwäche Assurs nur für eine vorübergehende Erschütterung seiner Weltmachtstellung halten und hinter derselben den erneuten Aufschwung und einen umso kräftigeren Vorstoß nach

Digitized by Google

Westen ahnen konnte. Für ganz ausgeschlossen möchten wir das nicht halten, denn warum sollte nicht ein erleuchteter Geist wie Amos auf Grund geschichtlicher Erinnerung an die nur ein Menschenalter zurückliegende Machtstellung des assyrischen Reiches und dessen alten Waffenruhm von einer kommenden tatkräftigen Herrschernatur eine Wiederholung dieses Zustandes haben erwarten können? Aber bei der Sicherheit der Gerichtsverkündigung des Propheten für die ganze syrische Staatenwelt liegt es doch näher, hinter den großen Gedanken des Propheten über das Schicksal seines Volkes und der Nachbarländer die Tatsache des bereits erfolgten kraftvollen Aufschwunges des alten Feindes zu vermuten. Wir werden also in die Regierungszeit Tiglat-Pilesars III. (745—727) gewiesen, und zwar dürfte Amos' Tätigkeit in Israel, die sowieso nur kurz gewesen sein kann, in die ersten Jahre dieses Herrschers, also rund um 740, zu setzen sein[1]. Dem steht die Notiz von der Szene im Heiligtum zu Bethel nicht entgegen, denn sie kann in die letzte Zeit Jerobeams II. fallen, möglicherweise ganz kurz vor seinen Tod, der ja recht wohl erst gegen 740 angesetzt werden darf.

1.

Tiglat-Pilesar III., im A. T. mit seinem babylonischen Königsnamen Pulu genannt, war durch eine Revolution in der zweiten Residenz Kalḫi, die anscheinend von der Militär- und Beamtenpartei ausging, zur Regierung gekommen. Er war wie später wieder Sargon Thronprätendent, vermutlich ein Glied des hohen Militäradels, jedenfalls wohl nicht aus der regierenden Familie. Im Unterschiede von seinen verhältnismäßig tatenlosen Vorgängern ist er darum eine ausgeprägte Eroberernatur, seine Regierung ein ununterbrochener Feldzug in die Grenzgebiete des assyrischen Staates, wo die Selbständigkeitsbewegung bei der Schwäche der letzten Könige aus dem alten Geschlecht sein Eingreifen gebieterisch erforderte. Von diesen Kämpfen dürften aber nur der gegen Babylon, wo die Chaldäer und die aramäischen Stämme übermächtig geworden waren, und die Züge nach Namri und dem nordsyrischen Arpad für die Zeit, wo Amos als Prophet tätig war, in Betracht kommen. Für uns hat der letztere besonderes Interesse. Hier hatte sich, trotz

Digitized by Google

der Unterwerfung dieses wichtigen nordsyrischen Staates durch Assur-nirari (754) der Einfluß des mächtigsten nördlichen Gegners Assyriens, Urartu, geltend gemacht und Mati'il von Arpad in ein Abhängigkeitsverhältnis zu dessen Herrscher Sarduris II. gezwungen. Das bedeutete aber für Assur den Verlust des Zuganges zum Mittelmeer, und Tiglat-Pilesars nächste Aufgabe mußte es sein, diese hethitisch-aramäischen Grenzgebiete zum Gehorsam zu zwingen. Daher sein Zug gegen Arpad und Sarduris. Letzterer endete mit einer schweren Niederlage der mit dem Armenier verbündeten Hethiterstaaten und zwang ihn selbst zur Flucht über den Eufrat. Dann folgte in den Jahren 742—740 die Belagerung und Eroberung der Stadt Arpad, mit der Tiglat-Pilesar den Grund zu dem festen Besitztum im Westen legte: Arpad wurde assyrische Provinz. Die Wirkung auf die südlich gelegenen syrischen Staaten konnte nicht ausbleiben. Raṣôn von Damaskus und Hiram von Tyrus werden unter den Fürsten genannt, die nach der Eroberung von Arpad »Geschenke sandten« d. h. die politische Vormachtstellung Assurs in Nordsyrien anerkannten.

Fallen diese bedeutsamen politischen Ereignisse oder wenigstens der größere Teil davon in die Zeit vor dem öffentlichen Auftreten des Amos, so wird uns dieses selbst und die Energie seiner Drohreden, die das Unglück als unmittelbar bevorstehend hinstellen, verständlich. Er war der Sturmvogel, der das heranziehende assyrische Unwetter signalisierte.

Fragen wir nun des näheren nach der Stellung des Propheten Amos zu dem aufstrebenden assyrischen Reiche, so muß es zunächst auffallen, daß Amos niemals die Assyrer mit Namen nennt, obgleich er verschiedentlich mit aller Deutlichkeit auf sie hinweist. Man mag das der Eigenart des ererbten prophetischen Stils zuschreiben, der durch dieses Halbdunkel die Wirkung seiner Worte auf die Gemüter der Hörer zu erhöhen sucht, im letzten Grunde beruht diese scheinbar änigmatische Ausdrucksweise auf der stillschweigenden Voraussetzung aller prophetischen Wirksamkeit, daß nämlich der Kontakt zwischen dem Prophet und seinen Hörern durch das Erleben derselben geschichtlichen Ereignisse hergestellt wird. Das ist hier wie bei jeder zeitgenössischen Beeinflussung in Wort und Schrift der gemeinsame Boden, auf dem die Gegner

Digitized by Google

stehen. Verschieden ist nur die Wirkung des Erlebten, dort kraft des geheimnisvollen Lebens mit Gott und des dadurch geschärften Blickes die Fähigkeit, die Vorgänge auf der politischen Weltbühne in ihrem inneren Zusammenhange zu erfassen und als Manifestationen eines göttlichen Planes zu werten, hier der stumpfe, am kleinen Ich haftende Sinn, dem alles Geschehen in der Welt sich in politische Zufälligkeiten auflöst, sodaß er über den nächsten Folgen das wirkliche Verhältnis von Ursache und Wirkung nicht zu erkennen vermag. Beide, der Prophet und seine Zeitgenossen sehen dieselben Vorgänge, aber jeder erlebt sie innerlich verschieden nach dem Maße seiner Aufgeschlossenheit für das göttliche Walten im geschichtlichen Leben. Auf dieses Werturteil aber kommt den Propheten alles an. Das ihnen eigene tiefe Erleben göttlicher Wahrheiten zur Geltung zu bringen, die stumpfen Sinne der verblendeten Mitwelt aufzurütteln, sie durch Schärfung des religiös-sittlichen Empfindens zum Sehen und Hören zu befähigen und so den sonst unvermeidlichen inneren und äußeren Zusammenbruch zu verhindern, ist ihre eigentliche Mission. Daß sie schließlich immer damit endete, der vollendeten Verstockung gegenüber den furchtbaren Ernst der im Vernichtungsgericht reagierenden Heiligkeit Gottes feststellen zu müssen, war zwar die notwendige Folge ihrer Bußpredigt, aber nicht deren eigentlicher Zweck. Um diesen zu erreichen, bedurfte es aber nicht langer politischer Exposés über Wesen, Stellung und Bedeutung der einzelnen Völker im Weltganzen, sondern immer nur des kurzen Hinweises darauf, daß und wie Gott gerade sichtbar handelnd ins Weltgeschehen eingriff. Die Tatsache, daß die Assyrer auf dem Marsche nach dem Westen waren, war natürlich auch den Zeitgenossen des Amos wohlbekannt, aber was das für Israel und sein derzeitiges Verhältnis zu Gott zu bedeuten hatte, das blieb der Masse ein Rätsel.

So erklärt es sich, daß der Prophet die kommende Weltmacht Assur nirgends namentlich nennt; ihm genügen ganz kurze Hinweise auf den gemeinsamen Feind Israels und seiner Nachbarn oder das bloße Aussprechen des Gedankens: das Gericht steht vor der Tür.

Im Gerichtsgedanken erst erschöpft sich die sittliche Welt- und Zeitbeurteilung des Propheten. Nicht die histo-

Digitized by Google

rische Tatsache, daß Assur abermals seine Herrschaft über den Westen anzutreten entschlossen ist, als solche, sondern in Verbindung mit bedeutsamen zeitgeschichtlichen Phänomenen, nämlich dem derzeitigen religiös-sittlichen Leben in Israel und überhaupt der beobachteten Geltung der sittlichen Werte im Völkerleben, man könnte sagen mit der faktischen Bedeutung der völkerrechtlichen Grundlagen, erzeugt im Propheten die Idee des kommenden Gerichts über die Völker. Die politische Veränderung im Dasein der den Propheten zunächst interessierenden Nationen, die mit dem Thronwechsel in Assyrien und den ersten kriegerischen Unternehmungen Tiglat-Pilesars zu erwarten ist, tritt also von vornherein unter den alles beherrschenden Gerichtsgedanken, und darum lautet das abschließende Urteil des Propheten über diese Veränderung: Assur ist das Werkzeug in der Hand des richtenden Gottes.

Auch das sagt nun freilich Amos nicht mit dürren Worten[1], aber es steht als religiöse Überzeugung hinter allen seinen Äußerungen über die Zukunft Israels. Er begnügt sich damit, in kurzen, aber für die Zeitgenossen unmißverständlichen Andeutungen den bevorstehenden Zusammenstoß mit der Weltmacht nach seinen nächsten und ferneren Wirkungen zu schildern. Am deutlichsten noch spricht Amos von den Assyrern an den Stellen, wo er den Hörern die Wirkungen ihrer barbarischen Kriegsführung vor Augen stellt. So heißt es in dem biographischen Abschnitt (7, 17)[2] in Bezug auf den königlichen Priester Amasja:

Darum spricht also Jahwe:
Dein Weib soll zur Hure werden in der Stadt,
deine Söhne und Töchter sollen durchs Schwert fallen.
Du selbst aber:
In unreinem Lande sollst du sterben,
und dein Besitz soll mit der Meßschnur verteilt werden;

und ebenso anschaulich wird in dem nämlichen Zusammenhang das Schicksal von König und Volk geschildert (7, 11):

Durchs Schwert soll Jerobeam sterben,
und Israel soll fort in die Verbannung[3],

während Amos am Schluß der Vision vom אדך (7, 1ff.), die dem Gedanken Ausdruck gibt, daß Gott nicht Krummes Gerade sein läßt, Thron und Altar zusammenbrechen sieht:

Digitized by Google

Zerstört werden sollen die Höhen Isaaks,
und die Heiligtümer Israels zu Trümmern werden,
Und mit dem Schwerte stehe ich auf wieder Jerobeams Haus[1].

Wie hier so werden auch sonst von Amos vor allem Deportation und Verheerung des Landes als Folgen der feindlichen Invasion hingestellt, so in dem jetzt ganz verloren stehenden Sechser[2] 5, 27

Und ich will euch verbannen weit über Damaskus hinaus,
spricht Jahwe Ṣebaoth;

und, mit prächtiger antithetischer Zuspitzung, in dem leider abgebrochenen Schluß zu dem pathetischen Weheruf über die frivole Gesinnung der schwelgenden Magnaten (6, 1—7):

Darum —
Nun sollen sie fort ins Elend an der Spitze der Verbannten,
Und aus ist's mit dem Gekreisch der Wüstlinge . . . . . .[3]

Die spezielle Abzweckung der Drohrede des Propheten auf die leitenden und darum für das Volkswohl verantwortlichen Kreise ist hier und öfter unverkennbar. Sie zeigt sich auch in der Schilderung des Strafgerichts, das über das reiche Land ergehen soll: mit dem Königshause und den Tempeln[4] verfallen vor allem die Güter und Luxusbauten des Adels der Zerstörungswut der Feinde, vergl. 3, 14ff.:

(Denn an dem Tage, wo ich Israels Sünden ahnde,)
da suche ich heim die Massebe von Bethel[5],
Und die Hörner des Altars sollen abgeschlagen werden,
daß sie zu Boden fallen;
Da zerschlage ich Winterpaläste samt Sommerpalästen,
Und zu Grunde gehen die Elfenbeinhäuser,
und es verschwinden vom Boden die Ebenholzbauten[6],

und dazu die wahrscheinlich zu den Fragmenten 5, 7 und 10 gehörige Drohung 5, 11f.:

Darum —
Weil ihr die Armen mit Füßen tretet
und (Korn)zehnten von ihnen erpreßt[7]:
Häuser aus Quadern habt ihr gebaut,
aber ihr sollt nicht drinnen wohnen;
Prächtige Weinberge habt ihr gepflanzt,
aber ihren Wein sollt ihr nicht trinken.
Denn ich weiß wohl, daß eurer Frevel viele,
und wie zahlreich eure Sünden sind[8],

Digitized by Google

Die ihr die Ehrlichen verfolgt, die ihr Bestechung annehmt,
um das Recht des Armen im Gericht zu beugen.

Hier muß übrigens die Möglichkeit offen gehalten werden, daß sich diese Aussagen über das Schicksal der Landgüter und Stadtpaläste der Vornehmen in den zu erwartenden Kriegswirren auf die Deportation der Adelsfamilien beziehen[1].

Andrerseits bringt aber Amos seinen Zeitgenossen unmißverständlich zum Bewußtsein, daß das ganze Volk unter diesem von Gott verordneten Strafgericht der Assyrer zu leiden hat, und so lebendig steht ihm das Bild der Verwüstung vor der Seele, daß er selbst schon jetzt die Totenklage über sein Volk erhebt (5, 2) und im Geiste den Jammer der Städter und Landleute über das Elend, das die Feinde ins Land gebracht hat, hört, vgl. 5, 16f.:

Darum —
So spricht Jahwe, der allmächtige Gott[2]:
Auf allen Plätzen Jammer,
und in allen Straßen ruft man: Wehe, Wehe,
Man ruft den (Landmann?) zur Trauer
und zur Klage die Klagemänner[3];
In allen Weinbergen Jammer,
wenn ich durch dein Land schreite, spricht Jahwe.

Es geht eben hier nach dem Grundsatz: quidquid delirant reges, plectuntur Achivi, daher z. B. im Zusammenhang des Fragments 6, 8ff., das von dem besonderen Schicksal der stolzen Hauptstadt Samarien spricht, die grausige Schilderung der völligen Verödung der Stadt und der namenlosen Angst auf den Gesichtern der wenigen Überlebenden[4], vgl. dazu 5, 3:

Die Stadt, die mit tausend Mann ins Feld zieht
behält hundert übrig,
Und die Stadt, die mit hundert Mann auszieht,
behält zehn übrig[5],

ferner die Beschreibung des »Tages Jahwes« (5, 18ff. und 8, 9f.) und das abschließende Gemälde in der letzten Vision 9, 1ff.:

Ich sah den Herrn stehen am Altar;
er schlug die Säulenkapitäle, daß die Schwellen erzitterten[6].
Und er sprach:
. . . . . .
und was übrig ist von ihnen, töte ich mit dem Schwert.
Keiner von ihnen soll entfliehen,

Digitized by Google

und keiner von ihnen durch die Flucht sich retten.
Wenn sie zur Hölle durchbrechen,
so wird sie meine Hand von dorther langen,
Und wenn sie zum Himmel hinaufsteigen,
so stürze ich sie von dort herab.
Wenn sie sich verbergen hoch oben auf dem Karmel[1],
so spüre ich sie dort auf und packe sie,
Und wenn sie sich verstecken auf dem Grunde des Meeres,
so befehle ich dem Drachen, daß er sie beißt.
Und wenn sie ins Exil gehen vor ihren Feinden her,
so befehle ich dem Schwerte, sie zu würgen.
Ich will mein Auge auf sie richten —
zum Verderben und nicht zum Heil.

Aus diesen und ähnlichen[2] Aussagen des Propheten über das Schicksal Israels geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß für ihn die Assyrer als Eroberer eine bekannte Erscheinung sind. Er kennt ihre brutale Art Krieg zu führen und erwartet für Israel und seine Nachbarn dasselbe Los, das die Assyrer schon manchem der kleinen Staaten bereitet hatten: Plünderung und Verheerung des Landes, Schwächung der nationalen Existenz durch Deportation der sozial gehobenen Bevölkerungschicht und — was ja nur die Kehrseite dieser Maßregel ist — durch Verpflanzung fremder Kolonisten in das unterworfene Gebiet, deren Interessen mit denen des assyrischen Regiments unlöslich verknüpft waren. Man ist erstaunt über die Sicherheit und Schärfe des politischen Urteils dieses einfachen Mannes, der doch selbst von sich sagt, daß er mit dem politischen Prophetentum nichts gemein habe, sondern »von der Heerde fort« zum Boten Gottes berufen worden sei. Die Dinge, die sich in der großen Welt abspielen, sind ihm vertraut wie einem Politiker von Beruf und und erscheinen ihm in ihrer Beziehung auf sein Volk so selbstverständlich, daß es darüber keiner weiteren Belehrung bedarf. Er weiß, daß es sich gegenüber der assyrischen Expansionspolitik für die westlichen Kleinstaaten um Sein oder Nichtsein handelt und daß nur ernste Selbstbesinnung und Selbstzucht den Staat vor dem drohenden Untergang retten kann. Und das sollten von rechtswegen auch seine Zeitgenossen wissen. Mit dem scharfen Blick des über den Zeitereignissen stehenden Politikers von Gottes Gnaden erkennt Amos, daß es jetzt mit dem hochmütigen Pochen auf den kulturellen Hochstand und

Digitized by Google

die Erfolge gegen den damascenischen Nachbar nicht getan ist, daß diese eitle Selbstbespiegelung vielmehr gerade das Verderben des Volkes werden muß. Sie verführt zur verhängnisvollen Unterschätzung des neuen Gegners und verhindert an ihrem Teile die so notwendige religiöse und sittliche Selbstkritik. Mit wachsamem Auge hat Amos also auch die innerpolitischen Zustände verfolgt und die zunehmende religiöse und sittlich-soziale Entartung als den Anfang vom Ende erkannt. Es ist die geistige Kraft des ungebrochenen altisraelitischen Gottesglaubens, die aus ihm spricht, der ethisch-religiöse Universalismus, der alle und jede Betätigung menschlichen Wollens am Maßstabe der göttlichen Forderung mißt.

Auf der Forderung der Selbstkritik als der notwendigen Voraussetzung für ein reiferes politisches Urteil liegt daher bei Amos aller Nachdruck, zu ihr wollte er das Volk aufrütteln. Es sollte lernen, die Dinge in Israel zu sehen, wie sie tatsächlich waren, nicht wie sie dem Chauvinismus und der religiös-sittlichen Verstockung erschienen. Amos hat auch offenbar zunächst auf Erfolg seiner Mission gehofft. Das geht aus seinen Worten 5, 14f. hervor:

Trachtet nach dem Guten und nicht nach dem Bösen,
damit ihr am Leben bleibt,
Und daß Jahwe[1] wirklich mit euch sei,
wie ihr euch einbildet!
Hasset das Böse und liebet das Gute
und schafft dem Recht im Tore Geltung —
Vielleicht wird Jahwe[2] sich gnädig erweisen dem Rest Josephs!

Dieser Gedanke beherrscht auch die Dichtung 4, 4—12, die die Notwendigkeit des abschließenden Strafgerichts aus der steigenden Verhärtung des Volkes gegen die früheren göttlichen Zuchtmittel deduziert, und er ist das Leitmotiv in dem schriftstellerischen Aufbau der vier Visionen 7, 1—9 und 8, 1—3, in denen wir den Propheten für sein Volk Fürbitte einlegen, d. h. in einer rückschauenden Betrachtung der ihn anfangs bewegenden Hoffnung auf Buße und Umkehr des Volkes Ausdruck geben sehen. Aber an beiden Stellen ist diese getäuschte Hoffnung jetzt nur die Folie, auf der sich die Erwartung vom sicheren, weil in Gottes Plan unabänderlich beschlossenen Gericht abhebt. Sie ist wohl das letzte Wort des Propheten an

Digitized by Google

das verblendete Volk geblieben[1], vgl. 9, 1—4 und dazu den Abschluß der großen zusammenfassenden Spruchkomposition 1, 3—2, 16:

Fürwahr —
Nun lasse ichs unter euch krachen
wie zusammenkracht der Wagen überladen mit Garben.
Da weiß der Schnelle nicht wohin,
und der Starke kann seine Kraft nicht brauchen,
Der Streitbare rettet sein Leben nicht,
und der Bogenschütze hält nicht stand,
Der Leichtfüßige entrinnt nicht,
und der Reiter entkommt nicht;
Und der Mutigste unter den Streitbaren —
nackt und blos entflieht er an jenem Tage[2].

2.

Es erhebt sich die Frage, wie der Prophet über die inneren Wirkungen der assyrischen Heimsuchung auf das überlebende Israel gedacht hat. Denn es ist nicht anzunehmen, daß er mit seinem aus religiös-sittlichen Überzeugungen geborenen Urteil vor der Erkenntnis, daß die Eroberungspolitik der Assyrer das Grab der staatlichen Selbständigkeit Israels werden müsse, halt gemacht hat. War diese Erwartung ein Stück des göttlichen Weltplanes, so wies sie über sich selbst hinaus. Man darf ja nicht vergessen, daß die assyrische Eroberung für einen Staat wie das Israel der Mitte des 8. Jhdts. nicht eine völlige physische Vernichtung des Volksganzen, sondern nur die gewaltsame Beseitigung der bestehenden staatlichen Ordnung bedeutete, sei es in der härteren Form der direkten Einverleibung des Landes in die assyrische Herrschaft, sei es in der milderen, daß Israel als Vasallenstaat ein geringes Maß von Selbständigkeit behielt. Die auf das bevorstehende Schicksal Israels bezüglichen harten Worte des Propheten (vgl. z. B. Amos 8, 2 בא הקץ אל־עמי ישראל) sind also nach dem Kanon zu bewerten, den uns Jes. 10, 6 f. (s. auch u. S. 76) an die Hand gibt: das erwartete Ende war der Zusammenbruch der bestehenden staatlichen Ordnung oder richtiger Mißwirtschaft, die Frucht der Saat, die die gottvergessene Politik der Regierenden seit langem ausgestreut hatte[3]. Auf alle Fälle also griff das zu erwartende politische Schicksal nicht an den Lebensnerv des Volkes als religiöser Gemeinschaft,

Digitized by Google

wenigstens nicht nach dem Glauben des Amos und der prophetisch gesinnten Kreise, für die Gott nicht in den Zwecken der Nation aufging, sondern als allmächtiger Herr der Völkerwelt über deren Schicksalen stand. Wie also dachte sich der Prophet die ferneren Beziehungen der dezimierten Nation zu Jahwe? Sah er hoffend auf eine Zeit innerer Umkehr und religiöser Wiedergeburt in dem Volke, oder gab er den »Rest Josephs« ganz verloren?

Die Überlieferung seiner Reden gestattet darauf nur eine bedingte Antwort. Zunächst machen die uns aufbewahrten Worte des Amos mit der wachsenden Schärfe ihrer Unheilsweissagung allerdings den Eindruck, daß seine Predigt in dem Gedanken ausgeklungen sei: es gibt kein Entrinnen vor dem furchtbaren Zorn des heiligen Gottes, denn er hat Israel verworfen. Daher auch die Mehrzahl der neueren Kritiker in der Überzeugung einig ist, daß Amos keine auf eine bessere Zukunft des Volkes gerichtete Aussprüche getan habe und daß 9, 8bff. ein späterer Einsatz in das überlieferte Buch sei. »Nachdem er gerade vorher alle seine früheren Drohungen weit überboten hat, kann er ihnen nicht plötzlich die Spitze abbrechen, nicht aus dem Becher des Zornes Jahwes zum Schlusse Milch und Honig fließen lassen« sagt Wellhausen zu der genannten Stelle 9, 8ff. Andere[1] dagegen meinen, daß der Gedanke an Juda, das sich in einer relativ besseren Verfassung befunden habe, für den Propheten Veranlassung gewesen sei, seine schweren Drohungen durch den Ausblick auf die Heilszeit zu ergänzen. M. E. irren beide Anschauungen in dem Hauptpunkte. Selbstverständlich ist, daß Amos nicht 9, 1—5 und 7 resp. 8—14 in einem Atem gesprochen haben kann — ganz abgesehen davon, daß das ganze 9. Kapitel aus lose komponierten Fragmenten von Sprüchen zusammengesetzt ist. Auch wird man zugeben müssen, daß die beiden längeren von Juda handelnden Abschnitte des überlieferten Buches (2, 4—5 und 9, 11—12) mit Recht als nicht von Amos stammend beanstandet worden sind. Denn der Spruch über die verfallene (oder verfallende) »Hütte Davids« verrät sich in der Tat durch seine Pointe, die Ausdehnung des irdischen Davidsreiches über den »Rest Edoms« und die andern einst von Israel beherrschten Nachbarvölker[2], als der altprophetischen Zukunftshoffnung diametral

Digitized by Google

entgegengesetzt, und die auf Juda bezügliche Strophe in der Komposition 1, 3—2, 16 fällt durch ihre unbestimmte Allgemeinheit und Farblosigkeit in dem Urteil über die Sünden des Südreichs völlig aus dem einheitlichen Stil dieser Dichtung heraus. Mindestens in ihrer jetzigen Form also kann sie nicht aus Amos' Griffel geflossen sein. Mit der Ausscheidung dieser beiden Stücke wird daher die Kritik im Recht sein, nicht aber mit den Folgerungen, die sie daraus zieht.

Die eben erwähnte große Gerichtsweissagung am Anfang des Buches, in der wir ohne Zweifel eine vom Propheten selbst herrührende programmatische Dichtung haben — vergl. die gleiche Erscheinung am Anfang des Jesajabuches 1, 2—26 — hat die Bedeutung eines zusammenfassenden religiös-politischen Bekenntnisses. Es ist das rückwärts und vorwärts gewandte Urteil eines erleuchteten Zeitgenossen über die historische Weltlage, das aus dem Glauben an des allmächtigen Gottes Walten im Reiche des Sittlichen seine Kraft und Richtung gewinnt. In dieser ereignisschwangeren Zeit, wo die Assyrer bereits in Syrien festen Fuß gefaßt hatten und ihre Mittelmeerpolitik die Selbständigkeit der südsyrischen Kleinstaaten in Frage stellte, verdichtete sich, wie wir bereits o. S. 10 andeuteten, dem Propheten das Nebeneinander einer bedeutsamen weltpolitischen Konstellation und steigender sittlicher Entartung im sozialen Leben der Völker und ihren Beziehungen zu einander zu dem zentralen Gedanken, daß Gott Gericht halten wird über diese entartete Welt. Es ist das eine Art der Weltbeurteilung, die sich mit innerer Notwendigkeit überall da einstellt, wo der Glaube an ein die Geschichte leitendes höchstes Prinzip, an einen sittlichen Zweck im geschichtlichen Personenleben, beherrschend im Mittelpunkt der Weltanschauung steht. Ihr Fundament ist also der universale Monotheismus, und die alten Propheten Israels haben diesen monotheistischen Gottesglauben nicht erst durch die neue Weltlage gewonnen, sondern umgekehrt, dadurch daß sie mit einer tieferen Auffassung vom Wesen Gottes als ererbtem geistigem Besitz an die Beurteilung der veränderten Weltlage herantraten, waren sie imstande, diese von höheren Gesichtspunkten aus zu beurteilen. Wenn wir nun sehen, wie ein Amos in der Kraft dieses Glaubens an den heiligen Gott die Völkerwelt des ihn zunächst berührenden Kulturkreises vor sein geistiges Auge

Digitized by Google

stellt und am Maßstabe des sittlich Guten mißt, so erscheint es unmöglich, daß er mit dieser Weltbeurteilung vor den Toren seiner engeren jüdischen Heimat soll Halt gemacht haben. Sollte da, wo Jesaja kaum 10 Jahre später die schärfste Kritik übt, wirklich alles in bester Ordnung gewesen sein? Und was bedeutete überhaupt für diese Art, die Welt abzuschätzen, der Unterschied zwischen Juda und Israel? Wir werden zwar von der Kritik belehrt, daß das Auftreten des Judäers Amos im Nordreich in irgend welchen besonderen Verhältnissen seine Gründe haben müsse, aber da die Überlieferung von des Propheten Tätigkeit ganz fragmentarisch ist, so folgt aus jenem Umstande noch lange nicht, daß er nicht auch in Juda gewirkt hat.

Überdies aber kann dem unbefangenen Leser des Buches Amos keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß der Prophet in seinen Reden mehrfach deutlich auf ganz Israel abzielt. Im Anfang der Spruchgruppe 6, 1ff. heißt es:

Wehe den Sorglosen in Zion und den Vertrauensseligen auf dem Berge Samariens

und die darauf folgenden Vorwürfe sind derart, daß sie durchaus auf die Magnaten beider Reiche passen. Oder will man ernstlich behaupten, es habe damals nur in Israel Luxus gegeben, und nur die samarischen Politiker seien verblendete Chauvinisten gewesen? Marti dekretiert freilich: »Die Erwähnung von Zion ist hier ganz ungehörig« (Komm. S. 198). Warum? Weil nach seiner vorgefaßten Meinung Amos sich nie um Juda bekümmere. Aber in dem Spruche 3, 2 sind doch wol mit »Euch« auch die Judäer gemeint, wie ja auch in der Einleitung 3, 1 von »dem ganzen Geschlecht«, das Jahwe aus Ägypten herausgeführt hat[1], gesprochen wird. Und die Grenzbestimmung in 6, 14:

Fürwahr, ich lasse auftreten wider Euch ein Volk, ihr Israeliten[2],
Das soll euch bedrängen, von da, wo es nach Hamath geht,
bis zum Steppenbach[3]

hat doch offenbar nur den Zweck, das israelitische Gebiet in seiner ganzen Ausdehnung von Norden nach Süden als Opfer der assyrischen Invasion hinzustellen. Es ist der Abgrund der Geschmacklosigkeit, anzunehmen, der Prophet habe hier genau die Südgrenze des damaligen Herrschaftsgebietes Jerobeams,

Digitized by Google

den »Weidenbach« im SO. des Toten Meeres, angeben wollen, weil er es doch nur mit Israel zu tun habe.

Macht man sich von diesem Vorurteil durch ruhige Exegese des tradierten Buches frei, so erweitert sich der Hintergrund der Reden des Propheten, und wir erkennen, daß er das ganze Volk vor Augen hat, worauf ja 2, 10 ohne weiteres führen muß, und wozu die Vorwürfe 2, 6b—8 stimmen, die mit der wenige Jahrzehnte jüngeren Kritik Jesajas an den sozialen Zuständen in Israel und Juda zusammentreffen. Und dann ist allerdings eine besondere Erwähnung Judas im Rahmen der Dichtung 1, 3ff. nicht blos entbehrlich, sondern überflüssig, und man darf in 1, 4f. den wenig geschickten Versuch sehen, diese durch ein spezielles Prophetenwort über das Südreich zu vervollständigen, wie ja auch in 1, 9f. in 1, 11f. solche Ausmalungen zu konstatieren sind.

Hat aber Amos in seiner Kritik der innerpolitischen Verhältnisse und seiner Gerichtsankündigung Israel und Juda vor Augen gehabt, so verfehlt die oben erwähnte Auskunft, er habe Heilsweissagungen nur im Hinblick auf Juda ausgesprochen, ihren eigentlichen Zweck und reduziert sich auf die These, daß Amos seine Gedanken über die Zukunft der Religion auch in Beziehung zu Juda gesetzt haben wird. Wir müssen also die o. S. 15 gestellte Frage, wie sich wohl Amos in der Folgezeit das Verhältnis zwischen Gott und Israel gedacht habe, mit Bezug auf das ganze Volk wiederholen, und wir versuchen, diese Frage zunächst im allgemeinen aus dem Wesen der alten Prophetie zu beantworten.

Die verbreitete Meinung, die Propheten seien Bußprediger und nichts als solche gewesen, hätten daher entweder gar keine auf eine kommende Heilszeit bezüglichen Aussprüche getan oder nur ganz selten davon gesprochen[1], gehört zu den mancherlei falschen Vorstellungen vom Wesen der Prophetie, die aus dem evolutionistischen Dogmatismus, wie er in der kritischen Schule unter der Wirkung ihres methodischen Grundirrtums zur Herrschaft gekommen ist, hervorgegangen sind. Die Hauptsache in der prophetischen Verkündigung ist nach Stade (Alttest. Theol. S. 210) gewesen, daß diese Männer der Religion neue Gedanken zugeführt und ihr neue Ziele gewiesen haben, ein neues Verständnis des Satzes »Jahwe Israels Gott, Israel Jahwes

Digitized by Google

Volk« und zwar auf Grund einer völlig neuen Beurteilung der politischen, sozialen, religiösen und sittlichen Zustände, durch die neue Erkenntnis der wahren Forderungen Gottes, durch den neuen »unerhörten« Gedanken, daß Gott das zwischen ihm und Israel bestehende Verhältnis aufheben werde, und durch ein neues Verständnis vom Wesen der Geschichte und der Propheten als ihrer gottgesandten Dolmetscher. Jede dieser den methodischen Mangel der Schule bloßstellenden Behauptungen läßt sich allein aus Amos, dem ältesten der Propheten, die uns ihre Dichtungen hinterlassen haben, widerlegen oder auf das der geschichtlichen Wahrheit entsprechende Maß beschränken. Vor allem zeugt, wie jetzt auch Volz (a. a. O. S. 30) anerkennt, der »ungeheure« Satz des Amos von Israels Erwählung durch Jahwe (3, 2) laut und deutlich gegen die von Stade vertretene Position. Denn mit fundamental neuen Erkenntnissen über das Verhältnis von Gott und Volk pflegt man nicht an das Gewissen seiner Zeitgenossen zu appellieren. Also kannten die Israeliten schon vor Amos den einen Gott, der sich sein Volk aus aller Welt erwählt hatte. Daß aber die Propheten von einer völlig neuen Beurteilung der politischen und kulturellen Zustände ausgehen, widerspricht den klaren Worten des Amos (2, 11f.), daß sich das Volk von jeher der Propheten als unbequemer Mahner entledigt habe. Es hat also vor ihm schon nebiim gegeben, denen man einfach den Mund verboten hatte — doch wohl, weil sie genau wie Amos mit ihrer religiös-ethischen Zeit- und Weltbeurteilung in Gegensatz zu den Anschauungen ihrer Zeitgenossen standen[1]. Und die Sicherheit und Selbstverständlichkeit, mit der derselbe Amos 3, 7f. dem Bewußtsein dauernder lebendiger Beziehung Gottes zu Israel durch die menschlichen Organe seiner Offenbarung und der inneren Notwendigkeit der prophetischen Institution in einem Volke, dessen Gott eine lebendige Persönlichkeit von intensivster Wirksamkeit ist, Ausdruck gibt, läßt ihn nicht entwicklungsgeschichtlich als Anfänger einer völlig neuen Epoche der Religion erscheinen, sondern als Glied in einer langen Kette von Offenbarungsmittlern, deren Aufgaben nicht wesentlich andere gewesen sind als die der Propheten von Amos an[2]. Oder ist etwa — das läßt sich trotz der legendarischen Form der Überlieferung noch ganz deutlich

Digitized by Google

erkennen — Elias' Auftreten von wesentlich anderen Motiven beherrscht gewesen, als das des Amos und seiner Nachfolger? Hat er nicht wie diese — in seiner Art und in dem engeren Rahmen seiner Zeitgeschichte — dem klaren Bewußtsein von der Unvereinbarkeit des sittlichen Gottesglaubens, der Israels höchster Schmuck sein soll, mit dem sittlich indifferenten Kultus eines Naturprinzips, und der Überzeugung, daß die unverrückbaren Grundlagen des sozialen Lebens, unbestechliche Gerechtigkeit und Schutz des rechtmäßigen Eigentums vor den Gelüsten des Stärkeren und des in der Wahl der Mittel Skrupellosen, auch oder vielmehr erst recht im Königspalast respektiert werden müssen, rücksichtslos Ausdruck gegeben? Mit bewundernswert feinem Empfinden für die Bedeutung der prophetischen Persönlichkeit Elias' in der Geschichte des religiösen Lebens Israels hat schon die alte Sage gerade die beiden Ereignisse in der Überlieferung von dem gewaltigen Manne miteinander verbunden, die den inneren Zusammenhang zwischen dem religiösen Indifferentismus und der sittlichen Verwirrung im Königshause erkennen und das furchtbare Ende dieser volkvergiftenden Politik ahnen ließen. Und wenn dieselbe Prophetenlegende erzählt, daß der Gott Israels am Horeb seinem Knechte Elia den Auftrag gegeben hat, die drei Racheschwerter zu schmieden, mit denen das Gericht an dem abtrünnigen Volke vollzogen werden soll, so heißt das aus der Sprache der Legende in die der geschichtlichen Betrachtungsweise umgesetzt, daß nach prophetischem Urteil in den furchtbaren inneren und äußeren Krisen, die Israel in dem Jahrhundert nach Elias' Wirken durchmachen mußte, die durch mutwillige Untergrabung der idealen Fundamente der nationalen Existenz verletzte sittliche Ordnung reagiert hat, und daß die Werkzeuge des göttlichen Gerichts auch auf heidnischen Königsthronen sitzen. Der Reflex dieser echtprophetischen Weltbeurteilung in der ohne Zweifel volkstümlichen alten Legende beweist somit schlagend, daß die Stellung des Amos zum geschichtlichen Völkerleben seiner Zeit, seine Art das Weltgeschehen unter dem Gesichtspunkte eines göttlichen Planes zu betrachten, der auf Israels Züchtigung abzielt, ihr Vorbild im Leben und in der Dichtung gehabt hat. Es handelt sich also bei Propheten wie Amos und seinen Nachfolgern keineswegs um durchaus neue und gar unerhörte Gedanken über

Digitized by Google

Gott und Volk, sondern im Gegenteil um nachdrückliche Einschärfung uralter religiöser Wahrheiten, die der Masse unter den zersetzenden Wirkungen der neuen religiösen Afterkultur verloren gegangen oder von ihr in das Gegenteil verkehrt worden sind[1]. Stade hat das auch ganz richtig herausgefühlt, wenn er (S. 210) sagt, daß bei den Propheten »wie bei unserer Reformation eine neue Auffassung von der Religion mit dem Zurückgreifen auf Gedanken, die mit der Religionsstiftung schon gegeben waren[2], zusammenkommt«, und darum will er auch der »gewöhnlichen Auffassung«, die sie für Moses Werk eintreten läßt, »ein Körnchen Wahrheit« zugestehen. Aber die grundfalsche Vorstellung von der aus den literarkritisch klassifizierten Geschichtsquellen des Alten Testam. erkennbaren Entwicklung der Religion Israels aus primitiven Anfängen zur Höhe des von den Propheten gepredigten ethischen Monotheismus verhindert ihn, die richtige Erkenntnis von dem engen Zusammenhange der prophetischen und mosaischen Religionsstufe auszudenken. Das Zauberwort »Entwicklung« hatte es ihm wie seinen Mitforschern angetan, und so schlägt denn bei ihm die Vorstellung von dem absolut Neuen, das mit den Propheten in die Welt gekommen sein soll, den Sinn für das historisch Wirkliche tot und ergeht sich in psychologischen Phantastereien. Charakteristisch für die Propheten, sagt nämlich Stade (S. 206), ist es, »daß sie keine Ahnung davon haben, wie unerhört neu ihre Gedanken sind. Sie verkünden sie, als seien sie auch für ihre Zuhörer selbstverständlich und von jeher der anerkannte Inhalt der Jahwereligion gewesen. Sie erkennen keine andere Auffassung an, als die ihre, die ihnen aus göttlicher Offenbarung zufließt. Daß sie im Volke eine andere treffen, beruht nach ihrer Meinung auf Israels Unkenntnis von Jahwe und seinem Abfall von ihm. Die unerschütterliche Zuversicht, mit der sie ihre Gedanken verkünden, ist das psychologisch Merkwürdigste und Belehrendste an ihrer Predigt.«

Will man diesem Zerrbilde gegenüber den geschichtlichen Tatbestand, wie er sich einer nicht präjudizierenden Exegese der Prophetenschriften auf jeder Seite aufdrängt, auf eine kurze Formel bringen, so wird man — darin hat Stade ganz richtig gesehen — an unsere deutsche Reformation mit ihrer Tendenz, über die Entwicklung des Evangeliums zur römisch-katholischen

Digitized by Google

Kirche hinweg an dieses selbst, speziell sein paulinisch-augustinisches Verständnis anzuknüpfen, erinnern dürfen und die gesamte Tätigkeit der Propheten durch den Begriff Reformation charakterisieren dürfen. Amos, Hosea, Jesaja, Jeremia — sie alle sind die großen Reformatorengestalten in der Geschichte des israelitischen Monotheismus, es sind die Männer, die den unter dem entsittlichenden Wust des gröberen oder feineren Naturkultus und dem Raffinement der kultischen Äußerlichkeiten im israelitischen Gottesdienst verschütteten Quell der Religion wieder aufgegraben und mit seinem klaren Wasser die trüben Fluten des Heidentums hinweggeschwemmt haben.

Die Erkenntnis der religiös-sittlichen Schäden und die damit gegebene Überzeugung von der Notwendigkeit der Missionsarbeit an Israel setzte nun aber die andere von der Möglichkeit derselben voraus, gleichviel, in welchem Maße das Ziel erreicht wurde. Ohne dieses Bewußtsein von der Resonanz ihrer Gedanken über Gott und Volk, Gott und Welt in der Seele Israels und ohne die Voraussetzung, daß es nur der Schärfung des schlafenden Gewissen bedürfe, um die Umkehr von den falschen Wegen der herrschenden Frömmigkeit und sittlichen Begriffsverwirrung zu erreichen, also kurz gesagt, ohne die Möglichkeit, an einen vorhandenen und anerkannten Fonds von religiösen Erkenntnissen über Gott und Welt anknüpfen zu können, wären die Propheten historische Unmöglichkeiten. Die Religionsgeschichte zeigt uns die Heldengestalten der prophetischen Reformatoren immer nur am Ende der absteigenden Linie der Kurve, in der sich die religiöse Kultur zu allen Zeiten fortbewegt hat. Hier greifen sie mit der Kraft, die ihnen aus dem Geheimnis ihres Lebens in Gott zufließt, ein und führen die verirrten Kinder ihrer Zeit zu den sonnigen Höhen zurück, auf denen einst die Väter Gott geschaut hatten. Durch sie allein wird daher sowohl die historische Kontinuität der geistigen Entwicklung als die Möglichkeit des Fortschreitens zu höheren Formen des religiös-sittlichen Lebens gewahrt. Denn das ist eben das Neue und Große in ihnen, daß sie befähigt sind, der stillen Sehnsucht ihrer Zeit nach einem Aufschwung der Seelen aus den Niederungen des geschichtlich Gewordenen kraftvollen Ausdruck zu geben und das

Digitized by Google

Wollen zur Tat werden zu lassen. Was in der allgemeinen religiös-sittlichen Depravation der Besitz kleiner und kleinster Kreise wird, die Klarheit des sittlichen Urteils und der Glaube, der hoffend in die Zukunft schaut, das verkörpert sich in diesen Männern und stemmt sich so dem weiteren Niedergange entgegen. Sie stehen nicht einsam in ihrer Zeit, aber ohne sie käme was noch an geistiger Kraft für einen Neubau vorhanden ist, nicht zur Betätigung. Kein Wunder also, daß über ihrem Wirken meist die Bedeutung jenes »heiligen Restes« für den Fortschritt der Menschheit vergessen wird, der berufen ist, mit den Gottesmännern zusammen den Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Zukunft zu wahren.

Es ist m. E. nur zum Schaden des wirklich geschichtlichen Verständnisses des israelitischen Prophetismus gewesen, daß man das Vorhandensein dieser geistigen Minoritäten, deren Frömmigkeit in den Prophetengestalten beherrschende Gestalt gewonnen hat, garnicht oder zu wenig in Ansatz gebracht hat. Denn nur der Existenz dieser Kreise, in denen Israels einzigartiger Gottesglaube zu allen Zeiten rein und lebendig geblieben ist, während er im Volksganzen mit dem Wachsen der Nation und ihrer irdischen Aufgaben mehr und mehr politisch-partikularen Zwecken dienstbar gemacht und zugleich mit den Formen der Naturvergötterung durchsetzt wurde, ist es zu verdanken, daß die historisch-psychologischen Bedingungen für das Auftreten führender Prophetengestalten gewahrt blieben. Nur diesen Kreisen verdanken wir schließlich den unschätzbaren Besitz authentischer Zeugnisse vom Wirken jener Männer, und nur ihnen den Umstand, daß in diesen Zeugnissen über die vergebliche Missionsarbeit der Propheten auch die Gedankenreihen Aufnahme gefunden haben, die nicht »für dieses Volk da« bestimmt waren, sondern nur für die Gemeinde derer, die die Bürgschaft einer religiös-sittlichen Wiedergeburt Israels waren.

Denn das ist klar: Heilsweissagungen d. h. Reden, in denen sie das Problem der religiösen Zukunft des Volkes und der Menschheit aus der Kraft ihres Glaubens heraus lösten, haben die Propheten, die die wirkliche Geschichte Israels kennt, immer gesprochen und zwar nicht »auch«, sondern mit derselben Notwendigkeit, wie sie an der empirischen

Digitized by Google

Nation den Beruf des Bußpredigers erfüllten[1]. Wir wiesen schon o. S. 15 darauf hin, daß die Erkenntnis von dem Gericht, das Gott über sein Volk verhängt, nicht der Abschluß der Gedanken der Propheten über Gott und Volk sein konnte. Es war eine psychologische Notwendigkeit, diese Gedanken über die staatliche Katastrophe hinaus zu verfolgen, da das Gericht nicht das Chaos zur Folge hatte, sondern ein von der Weltmacht unterworfenes Israel hinterließ[2]. Nur eine Betrachtungsweise, welche die Propheten als Bringer absolut neuer Gedanken, als Vertreter einer höheren Stufe im religiösen Entwicklungsprozeß Israels, der aus den Niederungen des Stammes- und Geschlechterkultus durch die nationale Monolatrie[3] zum ethischen Monotheismus aufwärts strebt, isoliert, kann die doppelte Folie, auf der sich ihr Wirken abhebt, so völlig vergessen, daß blos der Gegensatz Prophet und Volk und blos der Bußprediger im Propheten übrig bleibt. Die Geschichte der israelitischen Religion vom 8. Jahrhundert abwärts weiß von dieser dogmatistischen Verengung des Hintergrundes, auf dem sich der dramatische Kampf der prophetischen Reformatoren abhebt, nichts. Sie lehrt uns vielmehr, daß die Propheten die geistigen Häupter religiös gleichgestimmter Gemeinschaften gewesen sind, in denen sie mit der Erkenntnis wachsender Verstockung der in der hohen Politik Sitzenden und unheilbarer Verstumpfung der Massen immer fester den Glauben an den Sieg Gottes in der Zukunft des Volkes pflanzten und denen sie die Aufgabe zuerkannten, der Nachwelt diesen Glauben zu übermitteln. Die Kreise dieser Jünger waren die Stätte, wo die Propheten über dem Dunkel der Gegenwart das Licht der Heilszeit, davon ihre Seele voll war, aufleuchten ließen.

Gehört aber der glaubensvolle Ausblick in eine bessere Zukunft, die sog. Heilseschatologie, zur Substanz der prophetischen Religion, so dürfen wir von vornherein im Gesamtbereich der Überlieferung der älteren prophetischen Predigt dahingehörige Gedankengänge erwarten, und werden uns eher darüber wundern, daß heilseschatologische Stücke fehlen, als daß sie vorhanden sind.

So liegt nun auch die Sache bei Amos, in dessen Buch, wie es zunächst scheint, die Bußpredigt das A und O ist. Und in der Tat ist darin unter allen älteren Prophetenschriften

Digitized by Google

die Zukunftshoffnung am wenigsten deutlich vertreten, so daß man auch von hier aus die Empfindung der mangelhaften und fragmentarischen Überlieferung der Dichtungen dieses Propheten hat. Aber sie fehlt nicht ganz. Es darf hier zunächst auf das Bruchstück 8, 11—12 hingewiesen werden, das vielleicht die Antithese zu der in mythologischen Farben gehaltenen Unheilsdrohung 8, 9 f. ist:

9 Geschehen solls jenes Tages —
Da laß ich die Sonne am Mittag untergehen,
und verfinstere die Erde am lichten Tage;
Da wandle ich eure Feste in Trauer
und all eure Lieder in Totenklage;
Da bringe ich den Sack auf alle Hüften
und auf jegliches Haupt die Glatze.
Da mache ich's, wie wenn man trauert um das einzige Kind,
und das Ende vom Lied wie einen Sterbetag.
11 Wahrlich —
Tage sollen kommen, spricht Jahwe[1],
Da bring' ich einen Hunger ins Land:
Nicht Hunger nach Brot und nicht Durst nach Wasser,
sondern Gottes Wort zu hören[2].
Da sollen sie wanken von Meer zu Meer
und von Norden bis nach (Süden?) streifen[3]
Um Gottes Wort zu suchen — und werden es nicht finden.

Die Gedankenverbindung zwischen beiden Stücken liegt so nahe, daß es wohl nicht Zufall ist, wenn sie zusammen überliefert sind: die Katastrophe, die über den israelitischen Staat kommt, soll dem herrschenden Sinnenkult in der Frömmigkeit der Masse ein Ende mit Schrecken bereiten und in den Überlebenden das Gefühl grenzenloser Gottverlassenheit erwecken. Aber — so dürfen wir etwa den abrupten Schluß ergänzen — sie werden den lebendigen Gott nicht finden können, weil sie sich ihm innerlich ganz entfremdet haben und also sein »Wort« in ihren Herzen nicht Wurzel fassen kann. Dieser Ausspruch, an dessen Originalität zu zweifeln nicht der geringste Grund vorliegt, setzt eine irgendwie geartete Existenz Israels in seinem Lande nach der assyrischen Heimsuchung voraus, und in diesem dem Gericht verfallenen Volke ein Fragen und Suchen nach Gott, das in schärfstem Gegensatz zu der augenblicklich herrschenden satten Indolenz in religiösen und ethischen Fragen steht. Das ist freilich nicht die Zukunftshoffnung, wie wir sie

Digitized by Google

nach dem o. S. 24f. Ausgeführten bei Amos erwarten dürfen, aber doch ein bedeutsamer Zug aus diesem eschatologischen Bilde, der den Fluch der religiös-sittlichen Verstockung ergreifend zum Ausdruck bringt und vielleicht der Schilderung des Heiles für die, die ihres Gottes sich getrösten durften, zur Folie diente.

Dagegen liegt m. E. das Fragment einer heilseschatologischen Dichtung in dem Schluß des überlieferten Amosbuches, 9, 13—15, vor, wo es nach der üblichen Einleitungsformel heißt:

Da soll sich der Pflüger[1] an den Schnitter reihen,
und der Traubenkelterer an den, der den Samen auswirft;
Da sollen die Berge fließen von Most,
und alle die Hügel mit Wasser rinnen[2].
Da sollen sie Weinberge pflanzen und ihren Wein trinken,
und Gärten bestellen und ihre Frucht genießen[3].

Die enge Berührung dieses Zukunftsgemäldes, aus dem uns nur der Zug von der wunderbaren paradiesischen Fruchtbarkeit des Landes und dem Frieden in ihm erhalten ist, mit den parallelen Dichtungen Hoseas und Jesajas macht es durchaus wahrscheinlich, daß auch Amos in der Art seiner Nachfolger von der gesegneten Zukunft des durch das Gericht wiedergeborenen und mit seinem Gott versöhnten Volkes gesprochen hat — vielleicht nur einmal und in seiner Weise in plastischer Kürze, wie es die überlieferte eschatologische Terminologie den Dichtern an die Hand gab, aber doch deutlich genug, so daß sich die Erinnerung daran erhalten hat. So würde sich am einfachsten das starke Überwiegen der Bußpredigt in den durch treue Jünger gesammelten und tradierten Dichtungen des Landmannes von Thekoa erklären.

Digitized by Google

II. Hosea (ca. 740—730).

Amos' Zeitgenosse Hosea ben Be'eri, über dessen nähere Lebensverhältnisse wir fast nichts wissen, hat uns in seinen hinterlassenen Dichtungen mehr als eine Handhabe gegeben, die Zeit seiner Wirksamkeit genauer zu bestimmen. Dahin gehören in erster Linie die wiederholten Anspielungen auf das intime politische Verhältnis zwischen Assur und Israel, die sich unschwer als Hinweise auf die Folgen der Tributleistung Menahems vom Jahre 738 resp. auf das Vorhandensein einer starken assyrischen Partei im Lande und die dadurch hervorgerufene Anschlußpolitik erklären. 10, 6 ist jenes Ereignis indirekt genannt, wenn der Prophet von dem kostbaren Stierbilde von Samarien sagt, daß sie, d. h. die Samarier, es nun bald »gleichfalls« nach Assur bringen werden »als Tribut (מנחה) für den Großkönig«[1]. Die Anerkennung der assyrischen Suveränetät durch Menahem liegt nun hier bereits in der Vergangenheit, und auch aus dem Gebrauch des Namens Ephraim (vgl. 5, 13, wo es von Israel heißt:

Als nun Ephraim sein Elend sah, und Israel seine Eiterung,
Da ging Ephraim nach Assur und sandte zum Großkönig[1],

und dazu 7, 11 8, 9 und 12, 2) als Synonymum für Israel, was sich mit Winckler am ehesten aus der Reduzierung des alten Nordreichs auf das westjordanische Gebiet im Jahre 734 erklärt, darf man auf die Jahre nach 738 als die eigentliche Zeit der Wirksamkeit Hoseas schließen. Dazu kommt seine genaue Bekanntschaft mit den erwähnten Parteikämpfen und den daraus hervorgegangenen wiederholten Revolutionen (vgl. 7, 3 ff. bes. 7. 8, 4 und 10, 4, wo deutlich auf mehrfachen gewaltsamen Thronwechsel angespielt wird) und die lebhafte Empfindung, daß Israel ein absterbender Organismus ist, vgl. besonders 8, 8 f.:

Aus ists mit Israel, Ephraim ist vereinsamt;
Schon ist es unter den Nationen wie ein wertloses Gefäß[2] —

alles Anzeichen dafür, daß Hosea dem Ende des Nordreichs wesentlich näher gestanden hat, als Amos, bei dem die Erinnerung

Digitized by Google

an die letzte Glanzzeit Israels noch nachklingt. Mithin werden wir Hoseas Tätigkeit nach der des Amos ansetzen und in der Hauptsache auf die Jahre von 735—730 fixieren dürfen[1]. Es ist aber dabei zu berücksichtigen, daß er im Unterschiede von Amos, dem wohl nur eine ganz kurze öffentliche Wirksamkeit beschieden war (s. o. S. 7), eine längere prophetische Arbeit am Volke hat entfalten können, denn es steht außer Zweifel, daß die Dichtung 1, 2f. ihrem Inhalt nach vor den Tod Jerobeams II. resp. Sacharjas (± 740) fällt. Der symbolische Name des ersten Sohnes hatte nur Sinn, wenn das Gericht am Hause des Königsmörders von Jesreel noch nicht vollzogen war. Mithin müssen wir noch über 738 hinaufgehen und den Schluß ziehen, daß Hosea bereits um 740, also gleichzeitig mit Amos gewirkt hat.

1.

Eine Reihe einschneidender Änderungen im politischen Leben Syriens brachte das Jahrzehnt von 740 bis 730. Über die Einziehung Arpads ist oben S. 7f. bereits gesprochen worden. Den damit beschrittenen Weg ging Tiglat-Pilesar in den folgenden Jahren weiter. Es folgte 738 die Eroberung und Einziehung weiteren nordsyrischen Gebietes und damit die Ausdehnung der assyrischen Machtsphäre vom Fuß des Taurus bis an den Libanon. Außer Ja'uidi im Norden kamen damals bereits Teile von Hamat (»19 Bezirke samt den Städten in ihrem Umkreis, die am Meere des Unterganges der Sonne gelegen sind«), unter direkte assyrische Verwaltung. Es war die Provinz Simirra, die Tiglat-Pilesar seinem Sohne Salmanassar unterstellte. Unter den Namen der Fürsten aber, die damals Assurs Oberhoheit anerkannten, begegnen neben denen nordsyrischer und cilicisch-kappadocischer Kleinkönige Kummuḫ, Milid, Kue, Tabal, Gargamiš, Sam'al, Gurgum u. a.) wieder: Raṣôn von Damaskus, ferner phönizische Herrscher (Ḥirôm von Tyrus und Sibitti-bi'il von Byblos)[2], Eni-il von Hamat, Menahem von Samaria und die Königin von Aribi, Zabibê. So rückte die assyrische Gefahr den südsyrischen Kleinstaaten immer dichter auf den Leib.

Vier Jahre später, nachdem inzwischen Urartu unterworfen und damit den syrischen Staaten der nördliche Bundesgenosse

Digitized by Google

gegen Assur genommen war, finden wir Tiglat-Pilesar im Kampfe gegen eine damascenisch-philistäische Koalition — das erste deutliche Zeichen der praktischen Folgen von Assyriens Übergewicht zwischen Eufrat und Libanon. Die Rettung vor dem drohenden Schicksal, von der Weltmacht verschlungen zu werden, lag jetzt im Zusammenschluß der phönizischen, palästinensischen und nordarabischen Staaten. Daher die energische Agitation der am Zustandekommen dieser Koalition nächst interessierten Macht Damaskus und der Plan, Ahas von Juda mit Waffengewalt zum Bündnis gegen Assur zu zwingen. Für Israel brachte die wohl nicht freiwillige Bundesgenossenschaft mit Raṣôn zunächst nur den Verlust der nördlichen und östlichen Grenzdistrikte (cf. 2. Reg. 15, 29) und dann den Sturz des antiassyrischen Regiments, also eine schwere wirtschaftliche Schwächung und eine abermalige Erschütterung des ganzen Staatswesens. Verhältnismäßig glimpflich kam der bedeutendste philistäische Bundesgenosse, Hanno von Gaza fort, der nach seiner freiwilligen Rückkehr aus Muṣri, wohin er vor Tiglat-Pilesar geflohen war, als Vasall wieder eingesetzt wurde. Die Anerkennung der assyrischen Oberhoheit durch Tyrus und die wohl nicht am Aufstande beteiligten Staaten Edom, Moab und Ammon, und die Unterwerfung des Reiches Aribi und anderer Araberstämme vollendeten den Eroberungszug des Königs und zugleich die Isolierung des Hauptgegners Damaskus', den er zunächst nur eingeschlossen zu haben scheint. Erst 732 fiel die Stadt. Die Elite der Bevölkerung wurde deportiert, Raṣôn selbst hingerichtet und sein Gebiet zur assyrischen Provinz gemacht. Der völlige Zusammenbruch Israels war nur noch eine Frage der Zeit.

Von dem dunkeln Hintergrunde dieser Jahre des verzweifelten Ringens Syriens mit dem gewaltigen Eroberer Tiglat-Pilesar und der wilden Parteikämpfe in Israel heben sich die ergreifenden Dichtungen Hoseas wirkungsvoll ab. Man hört aus ihnen deutlich den Schritt der assyrischen Kolonnen, den Jammer und das Elend, das diese unbarmherzigen Feinde über Völker und Könige verhängten, wiederklingen. Bei Amos sind sie noch im Anmarsch, hier haben sie bereits in der weiteren Heimat des Propheten Proben ihrer grausamen Kriegsführung und Pazifizierungsmethode abgelegt.

Digitized by Google

Mit dem Gedanken an den bevorstehenden Zusammenbruch des Staates und die Deportation hat sich Hosea völlig vertraut gemacht. Beide sind fast überall, wo von den politischen und religiösen Sünden des Volkes gesprochen wird, das letzte Wort des Propheten. So kehrt er z. B. in der auch als Torso noch bewundernswerten Komposition über das Thema »Israel einst und jetzt« bei dem Motiv (9, 1 ff.) wie bei den vier Variationen (9, 10 ff., 10, 1 ff., 11, 1 ff., 13, 1 ff.) und dem mächtigen Schlußsatz (13, 12—14, 1) dieses Maestoso als Finale wieder. Es verlohnt sich, diese Dichtung, soweit sie noch lesbar ist, ganz hierher zu setzen:

9, 1 Freue dich nicht, Israel, jubiliere nicht[1] wie die Heiden,
Denn du hast deinem Gott die Treue gebrochen,
liebst Buhlerlohn auf allen deinen Tennen[2].
Tenne und Kelter werden sie verleugnen[3],
und der Most wird sie trügen.
Denn Ephraim muß nach Ägypten zurück,
und in Assur sollen sie Unreines essen.
Da werden sie mir keine Spende bringen und keine Opfer schichten,
denn ihr Brot stillt nur ihren Hunger, kommt nicht ins Gotteshaus[4].
Ja, sie müssen fort nach Assur, Ägypten soll ihr Grab werden[5];
Ihre silbernen Kleinodien[6] — Disteln werden sie erben,
Dornen in ihren Häusern!
Gekommen sind die Tage der Ahndung, gekommen die Tage der Rache,
[Erkennen soll Israel meinen Groll Ephraim meinen Grimm erfahren][7].

. . . . . .

9, 10 Wie Trauben in der Steppe, fand ich (einst) Israel,
wie eine Frühfrucht am Feigenbaum[8] erblickte ich eure Väter.
Doch sie — als sie nach Beth-Pe'or kamen,
da weihten sie sich dem Ba'al und wurden ihrem [Buhlen (?) gleich[9].

. . . . . .

16a Getroffen ist Ephraim, seine Wurzel verdorrt —
Frucht bringen sie nicht[10] mehr.
11 Ephraim ist wie ein Vogelschwarm, seine Kraft verfliegt,
weils aus ist mit Geburt und Schwangerschaft[11] und aus mit Empfängnis.

Digitized by Google

16b Und wenn sie Kinder zeugen, so töte ich die Lieblinge ihres Schoßes.
12a Ja, sollten sie ihre Kinder groß bringen, ich mache sie doch verwaist, menschenarm![1]

. . . . . .

14 [Gieb ihnen, Herr — was sollst du geben?
unfruchtbaren Schoß und dürre Brüste!]

. . . . . .

17 Mein Gott verwirft sie, weil sie ihm nicht gehorchten — nun sollen sie irren unter den Völkern.

10, 1 Ein üppiger Weinstock war Israel mit schönen Früchten[2].
Je mehr Früchte er trug, desto mehr machte er seiner Altäre,
je besser es seinem Lande ging, desto schönere Masseben setzte er.
Falsch ist ihr Herz, nun sollen sies büßen[3].

. . . . . .

. . . . . .

2b Der soll ihre Altäre stürzen, ihre Masseben zertrümmern[4].
6b Schmach trägt Ephraim davon, zu Schanden wird Israel mit seinen Götzen[5].
8 Verwüstet werden sollen die Malstätten der Sünde —
Dorn und Distel auf ihren Altären![6]
Dann werden sie zu den Bergen sprechen: bedecket uns,
und zu den Hügeln: fallet auf uns!

11, 1 Als Israel jung war, gewann ich es lieb und aus Ägypten rief ich meine Söhne[7].
Je mehr ich sie rief, wandten sie sich von mir —[8]
den Baalen opfern, den Heiligen räuchern sie!
3a Ich wars, der Ephraim gängelte, ich nahm sie auf meine
. . . . . [Arme —[9]

. . . . . .

5 Ephraim soll nach Ägypten zurück[10] und Assur soll sein König sein.
Wüten soll das Schwert in seinen Städten und fressen in seinen Burgen![11]

. . . . . .[12]

13, 1 Als Ephraim . . . . . ., war er Fürst in Israel.
Da verschuldete er sich durch den Baal und starb dahin

. . . . . .[13]

Und jetzt noch sündigen sie fort, machen sich Gußbilder —
Götzen nach eigener Weisheit, eitel Künstlerarbeit!

Digitized by Google

2c Emoriter sind sie allesamt,
Menschenschlächter, die Kälber küssen![1]
4a Und ich bin doch Jahwe dein Gott von Ägyptenland her,
5 Ich weidete dich in der Steppe, im Lande der Dürre[2].
4b Einen Gott außer mir kennst du nicht,
und einen Heiland außer mir gibt es nicht!
3 Darum —
werden sollen sie gleich der Spreu, die verweht von der
und wie Rauch aus der Luke[3]. [Tenne,
Ich will werden für sie wie ein Leu,
wie ein Panther am Wege (sie) belauern,
8 Sie überfallen wie eine verwaiste Bärin,
sie zerreißen wie ein . . . . . Leu![4]
9 Ich bin dein Verderben, Israel — wer könnte dir helfen?[5]
Wo ist nun dein König, daß er dir beistehe,
und alle deine Fürsten, daß sie dir Recht schaffen?[6]
Ich will dir einen König geben in meinem Zorn,
und einen . . . . . in meinem Grimm[7].

13, 12 Wohl verwahrt ist Ephraims Schuld, wohl geborgen seine Sünde.
Wehen kamen ihn an, doch es ist ein unverständiges Kind,
zur Zeit tritt es nicht ein in den Muttermund[8].
. . . . . .
Und ich sollte sie aus Scheols Gewalt befreien,
vom Tode sie loskaufen?
Her mit deinen Seuchen, Tod! Her mit deiner Pest, Scheol!
Reue ist verschwunden vor meinen Augen!
Mag er auch grünen wie im Ried — kommen wird ein Ost von der Wüste,
Wird heranziehen und seinen Born versiegen, seinen Quell vertrocknen lassen[9].
14, 1 Verwüstet werden soll Samarien, durchs Schwert sollen
ihre zarten Kinder sollen zerschmettert, [sie fallen,
ihre Schwangeren geschlitzt werden![10]

Mit dem gellenden Schlußakkord dieser erschütternden Symphonie führt uns Hosea mitten hinein in das blutige Zerstörungswerk der Assyrer: die Hauptstadt Samaria von den feindlichen Truppen erstürmt, die israelitische Mannschaft erschlagen, das wehrlose Geschlecht der Mordgier der zuchtlosen Söldnerschaaren preisgegeben! Das ist das Schicksal, dem er sein Volk rettungslos entgegentaumeln sieht, denn gegen das göttliche Verwerfungsurteil, das der Assyrer vollstreckt, hilft kein König und kein noch so glänzender Kultus. Aber schlim-

Digitized by Google

mer noch als das Los der Gefallenen und unter den Greueln der Plünderung Hingemordeten erscheint dem Dichter das der Überlebenden, die den Untergang alles dessen, was ihr Stolz und ihre Hoffnung war, mit ansehen müssen, das Los der Exilierten, die in der »unreinen« Fremde mit dem Glauben an ihren Abgott und an den Lohn ihrer kultischen Werkgerechtigkeit sich selbst verloren haben, und denen der Jammer, der über das Land der Väter und seine stolzen Heiligtümer gekommen ist, das Leben unter dem fremden Herrscher zum Fluch machen soll (9, 3 f. und 10, 8). Die nachdrückliche Betonung gerade dieser Wirkung der assyrischen Eroberung (vgl. 9, 3 und 6. 9, 15 und 17. 11, 5) kennzeichnet aufs beste den Ernst der Situation angesichts eines Feindes, der bei Verfolgung seiner Herrschaftspläne gründlich mit den bestehenden Verhältnissen aufzuräumen pflegte[1].

Hosea spricht schon deutlicher von den Assyrern als Amos, nicht blos weil er auch die äußere Politik seiner Zeitgenossen, das haltlose Schwanken zwischen »Assur und Misrajim« (12, 2) d. h. die durch die Stellung zu Assur hervorgerufenen Gegensätze der politischen Parteien seiner religiösen Beurteilung unterstellen mußte, sondern auch weil er den Feind in der Nähe kennen gelernt hatte. Aber auch er begnügt sich mit einem gelegentlichen Hinweise darauf, daß die Assyrer das Werkzeug Gottes zur Ausführung des Strafgerichts an Israel sind, vgl. 13, 10. Auch er betont das nicht als etwas unerhört Neues und disputiert nicht mit den Zeitgenossen darüber, wie ja die Propheten überhaupt nirgends mit dem Volke über den Gottesglauben sich polemisch auseinandersetzen[2], sondern diese Betrachtung der nationalen Krisis im Zusammenhang mit der Weltgeschichte ist für ihn genau so selbstverständlich, wie für Amos, ein Stück des gemeinsamen Glaubens an die weltumspannende Allmacht des heiligen Gottes, dessen Gebote Israel mißachtet, also nicht eine neue Theorie, durch die diese Männer bei dem Untergang des nationalen Staates ihren Gottesglauben retteten, sondern die einfache Konsequenz der alten religiösen Grundüberzeugung, daß Israels Gott ein Gott über alle Völker ist, der einem jeden Bestand in der Geschichte gegeben hat (vgl. Am. 9, 7) und darum auch die Macht hat, ihrem staatlichen Dasein ein Ende zu machen,

Digitized by Google

wenn sie nicht imstande sind, der sittlichen Verwilderung und Entartung durch Selbstzucht Herr zu werden. Von diesem Glauben aus spricht Amos, wie wir sahen, das Urteil über Israel und seine nächsten Nachbarn, und auch Hosea wird schwerlich die Geltung der Moral auf sein Volk beschränkt haben, wenn er auch tatsächlich immer nur von Israels unsühnbarer Schuld gegen Gott spricht[1].

Die Sicherheit und Selbstverständlichkeit, mit der beide Propheten das Auftreten der Assyrer religiös beurteilen, erlaubt auch einen Schluß auf die Übereinstimmung in den politischen Überzeugungen. Ist ihnen auch Assur zunächst nur Mittel zum göttlichen Zweck, so schließt das doch nicht aus, daß es nach prophetischem Urteil in gewissem Sinne selbständige Bedeutung hat, zum mindesten nach dem Recht des Stärkeren gegenüber dekadenten politischen Gebilden, deren verblendete Führer die Zeichen der Zeit nicht zu deuten vermögen. Die vernünftige politische Erwägung, daß die Kleinstaaten des Westens sich nur durch Paktieren mit der Weltmacht vor dem völligen Ruin sichern können, weil die bewaffnete Opposition die geringen nationalen Kräfte in Bälde aufzehren würde, bildete ohne Zweifel einen bestimmenden Faktor in der religiös-sittlichen Weltbeurteilung der Propheten und macht sie uns psychologisch verständlich. Hosea deutet diesen Gedanken mehrmals an, vgl. 7, 8f., 8, 7, und für Jesaja hat er, wie wir sehen werden, die Bedeutung eines politischen Programms. Man möchte von hier aus den weiteren Schluß ziehen, daß die Propheten auch zu einer positiven Würdigung der wiederauflebenden Weltmacht fortgeschritten sind, indem sie sie als lebenskräftigen staatlichen Organismus mit gesunden Institutionen und hohen Zielen[2] dem kleinstaatlichen Elend ihrer engeren und weiteren Heimat gegenüberstellten und als innerlich berechtigt anerkannten, doch findet sich keine dahin weisende Andeutung, und wir müssen uns bescheiden, die Möglichkeit derartiger Erwägungen bei Amos und Hosea zu betonen. Dagegen darf es als sicher gelten, daß sie Gedanken, wie wir sie in den antiassyrischen Dichtungen Jesajas finden (s. u.), nicht vorgetragen haben. Die Erwartung des kommenden Gerichts war bei ihnen unter den schlimmen Erfahrungen der politischen Anarchie ihrer Zeit zu kräftig, der Eindruck der emporstrebenden Macht Assurs zu neu und im-

Digitized by Google

ponierend, als daß sich zugleich der Blick auf die gottgesetzte Grenze für das Weltreich hätte richten können.

2.

Es sind im wesentlichen dieselben Gedanken, die Amos und Hosea vortragen, aber die Stärke des Tones ist verschieden. Sie ist bei Hosea mit der zunehmenden Nähe der Katastrophe und der greifbareren Gestalt derselben gewachsen. Auch Hoseas Predigt läuft daher in dem Gedanken aus, daß keine Macht der Welt imstande ist, dem strafenden Gott in den Arm zu fallen. Israels Untergang ist beschlossene Sache (5, 9) — »Reue ist verschlossen vor meinen Augen« (13, 14). Was oben S. 16 über den Schluß des Buches Amos gesagt wurde, gilt daher auch in bezug auf das letzte Stück der überlieferten Reden Hoseas. Der jetzige heilseschatologische Schluß cap. 14, 2 ff. kann nicht das letzte öffentliche Wort des Propheten gewesen sein. Nach den furchtbaren Drohungen besonders von cap. 9 an, die immer wieder unter dem Bilde des im innersten beleidigten und nach dem Strafgericht drängenden Gottes die zwingende Notwendigkeit betonen, daß dieses gottvergessene Volk unter den Streichen des Assyrers zusammenbricht, ist der Ruf zur Umkehr und die Verheißung, daß Gottes vergebende Liebe ein neues Israel schaffen werde, schlechthin unmöglich. Und das umsomehr, als ja Hosea in dem politischen Elend des von inneren Krisen zerrütteten und von den Assyrern dezimierten Staates bereits die Vollstreckung des göttlichen Vernichtungsurteils beginnen sieht, vgl. besonders 5, 12. Das ist aber der Punkt, wo der Abstand zwischen ihm und seinem älteren Zeitgenossen Amos unverkennbar ist: für Amos bringt das Gericht den Untergang der staatlichen Selbständigkeit Israels, für Hosea den leiblichen und geistigen Tod des Volkes, um den er selbst seinen Gott mit bebenden Lippen bittet, 9, 14. Dieser Unterschied in der Stärke der Empfindung der ungeheuren Schuld des Volkes und in der Verkündigung der dadurch bedingten göttlichen Strafe reflektiert die veränderte Situation. Als Amos auftrat, stieg das assyrische Unwetter am Horizont auf, und noch war die Hoffnung berechtigt, daß es nur die schwüle Atmosphäre des innerpolitischen Lebens wie ein reini-

Digitized by Google

gender Gewittersturm durchbrausen, aber das Volk nicht total entwurzeln würde. Hosea sah bereits die Verwüstungen, die es angerichtet hatte. Das Israel seiner Zeit war auf ein unbedeutendes Stadtkönigtum zusammengeschmolzen, dessen politische Existenz nur eine Frage der Zeit war und dessen Bevölkerung bei der nationalen Katastrophe rettungslos der geistigen Verwilderung verfallen mußte. Denn unter solchen religiösen Zuständen, wie sie Hosea schildert, war in der Tat nicht zu erwarten, daß die dezimierte Bevölkerung sich dem Aufgehen in synkretistischem Naturkult erfolgreich entgegensetzen konnte, der durch die Verpflanzung heidnischer Kolonen in israelitisches Gebiet notwendig aufkommen mußte[1]. Darum konnte Amos seinen Blick am Ende doch noch hoffend in die Zukunft richten und auf die geistige Wiedergeburt des erlösungsfähigen Teiles des Volkes vertrauen; Hosea ließ bei der wachsenden Verstockung seiner Zeitgenossen in blödem Aberglauben und bei der steigenden sittlichen Verwirrung schließlich jede Hoffnung fahren und betete — für das Kommen des Gerichts.

So ist es allerdings völlig ausgeschlossen, daß Hosea am Ende seiner Wirksamkeit dem Volke gegenüber dem Gedanken sollte Raum gegeben haben, daß aus den Ruinen des Israel seiner Zeit neues Leben erblühen werde. Man darf sogar weiter gehen und behaupten, daß in einem Manne von so zartem religiösen Innenleben, wie Hosea es besaß, die auf seine Seele einstürmenden Bilder von der wachsenden Zuchtlosigkeit einer alles inneren Haltes baren Gesellschaft mit Notwendigkeit eine fundamentale Erschütterung des Glaubens an die sittlichen Triebkräfte im Menschen und damit einen wachsenden Pessimismus in bezug auf die Zukunft des Volkes hervorrufen mußten. Die letzten Zeiten seiner prophetischen Wirksamkeit, zumal wenn sie kurz vor 724 fallen, waren dann aber überhaupt der denkbar ungünstigste Boden für die zarte Blume der Hoffnung auf geistige Neugeburt Israels. Die Antwort auf die Frage nach der religiös-sittlichen Wirkung des assyrischen Gottesgerichts auf seine Zeitgenossen konnte für ihn jedenfalls keine andere sein als die, die der Politiker Hosea geben mußte: das Chaos bricht über Israel herein. Welche Empfindungen und Gedanken diese Erkenntnis in ihm auslöste, können wir nicht bestimmt sagen.

Digitized by Google

Es ist wohl möglich, daß für sein nationales und religiöses Fühlen der Blick auf das kleine Bruderreich Juda, das unter Ahas' Regiment den antiassyrischen Freiheitstaumel nicht mitmachte und sich so existenzfähig zu erweisen schien, ein Trost in Tränen war, aber ein Rettungsanker für seine religiöse Hoffnung oder gar seinen Glauben an den Gott Israels war das sicher nicht, denn diese bedurften dessen nicht. Wer wie Hosea imstande war, den Tod seines Volkes von Gott zu erflehen, trug einen Gottesglauben im Herzen, der sich nicht neuestens erst an geschichtlichen Erfahrungen vom Widerspruch zwischen der Absolutheit ethischer Forderungen und der partikularen Verengung des Gottesbegriffs in der nationalen Frömmigkeit von völkischer Monolatrie zum ethischen Monotheismus emporgerungen und mit dem Weltreich den Weltengott Jahwe »entdeckt« hatte, sondern einen Glauben, der es nie anders gewußt hatte, als daß Israels Gott der eine und allmächtige Herr ist, der Schöpfer der Welt und Lenker ihrer Geschicke, der Heilige, vor dem keine Sünde bestehen kann und der darum zu allen Zeiten die Verachtung seines im Sittengesetz geoffenbarten Willens geahndet hat. Dieser Gott konnte sich aber schließlich auch eines anderen Volkes bedienen, um seinem ewigen Willen in einer menschlichen Gemeinschaft eine Stätte zur Auswirkung und als Fundament eines Reiches sittlicher Güter zu geben.

Die Frage nach der Herkunft der im überlieferten Hoseabuch enthaltenen heilseschatologischen Sprüche, die man natürlich nicht in der Weise moderner Exegeten auf z. T. recht dürftige und oberflächliche Räsonnements hin samt und sonders mit der Marke »nachexilisch« abtun kann, läßt sich also dahin beantworten, daß diese Stücke (1, 7 2, 1 ff. 2, 8 f. und 16 ff., 3, 1 ff. 5, 15—6, 6 11, 10 f. 12, 7 14, 2—9), soweit sie original sind[1], nicht an das Ende der öffentlichen prophetischen Wirksamkeit Hoseas gehören. Sie können aber, so dürfen wir gleich hinzufügen, überhaupt nur aus einer Zeit stammen, wo die Hoffnung auf geistige Wiedergeburt des Volkes für Hosea noch im Bereich der Möglichkeit lag. In der Tat ist die Stellung des Propheten zu dem religiös-sittlichen Leben Israels in diesen Sprüchen eine wesentlich andere als in den übrigen überlieferten Worten Hoseas.

Digitized by Google

Besonders auffällig ist der weiche, an verwandte Dichtungen Jeremjas (vgl. cap. 3, 21 ff. u. ö.) erinnernde Ton in dem Fragment 5, 15—6, 3[1], das von der läuternden Wirkung der Empfindung der Gottverlassenheit spricht, indem es das Gericht als Vorbedingung für die Buße und die dadurch ermöglichte Versöhnung zwischen Gott und Volk hinstellt. Das setzt doch voraus, daß das empirische Israel noch fähig ist, das hereinbrechende Unglück als Folge seiner religiös-sittlichen Verirrung aufzufassen und in der rechten »Erkenntnis Jahwes« d. h. dem Willen zur Anerkennung der göttlichen Forderungen als alleiniger Autorität das Heilmittel zu erblicken, ein Gedanke, dem auch Amos Ausdruck gab, wenn er seine Zeitgenossen aufforderte, ernstlich »Jahwe zu suchen« (vgl. o. S. 14 und Am. 5, 4 ff.), um dem Pochen auf Gottes gnädige Bewahrung Sinn und Berechtigung zu geben und das drohende Verhängnis abzuwenden. Am Ende seiner Wirksamkeit hat Hosea aber nicht um Errettung des betörten Volkes, sondern um die Vernichtung des in seinen Sünden verkommenden Israel gebetet.

Derselbe Gegensatz der Stimmungen tritt in der rührenden Bitte des um das Heil seines Volkes ringenden Propheten (14, 2—4)[2] zu Tage. Über ein Israel, das so herzlich um Gottes verzeihende Gnade bitten und so klar als die Wurzel alles zeitigen Übels seine Verläugnung des lebendigen Gottes im politischen und religiösen Leben aufdecken konnte, hätte Hosea gewiß nicht die vollen Schalen seines Zorns (vgl. kurz vorher 13, 14!) ausgegossen und damit jede Hoffnung auf Rettung abgeschnitten. Das Gebet 14, 2 ff. war nur möglich zu einer Zeit, wo das Maß der Sünde Israels noch nicht voll und der Glaube an die Kraft zur Überwindung der religiösen Krisis in tatsächlichen Verhältnissen begründet war. Auch Hosea hat also einmal in einer früheren Periode seiner Wirksamkeit auf Erfolg der prophetischen Bußpredigt gehofft und demgemäß die Gerichtsdrohung unter den Gesichtspunkt des Läuterungsgerichts gestellt.

Den direkten Beweis dafür haben wir in dem ersten Teil des überlieferten Buches (1, 2—3, 5), den man wegen der wesentlich anderen Stellung des Propheten zu Israel in überstürzender Kritik Hosea ganz hat absprechen wollen (Volz, Die vorexil. Jahweprophetie S. 25).

Digitized by Google

Hier heißt es 2, 4—15:

4 Scheltet eure Mutter, scheltet sie,
denn sie ist nicht (mehr) mein Weib und ich nicht (mehr) ihr Gemahl,
Daß sie ihr Huren fortschaffe von ihrer Stirn,
ihren Ehebruch von ihrem Busen.
Sonst ziehe ich sie nackt aus und stelle sie hin wie bei ihrer Geburt,
Mache sie der Wüste gleich, dem dürren Lande,
und lasse sie verschmachten vor Durst[1],

7 Denn es hurt eure Mutter[2],
schändlich führt sich, die euch unter dem Herzen trug.
Sie spricht, ich will laufen hinter meinen Liebsten her,
Die mir gaben Brot und Wasser,
Wolle und Flachs, Öl und Getränk.
8 Darum —
Fürwahr, ich will ihr ihren Weg[3] mit Dornen versperren,
will ihr eine Mauer ziehen, daß sie ihre Pfade nicht findet.
Und läuft sie dann hinter ihren Liebsten her, so soll sie sie nicht erreichen,
wenn sie sie sucht, soll sie sie nicht finden[4].
Dann wird sie sprechen:
Ich will gehen und zurückkehren zu meinem früheren Gemahl,
denn damals hatte ichs besser als jetzt.

10 . . . . . und sie weiß nicht
daß ich es bin, der ihr gibt[5]
Getreide und Most und Öl, und Silber in Menge und Gold[6].
Darum —
Ich will wieder (an mich) nehmen
mein Getreide zu seiner Zeit und meinen Most zu seiner Frist,
Will einziehen meine Wolle und meinen Flachs,
daß sie ihre Blöße nicht bedecken kann[7].
So mache ich ein Ende aller ihrer Wonne,
ihren Festen und Monden und Sabbathen[8],
Und strafe an ihr die Tage der Baale, da sie ihnen opferte,[9]
Und sich schmückte mit Ring und Geschmeide
und hinter ihren Buhlen herlief,
(Mich aber vergaß, spricht Jahwe).

Es mag hier dahingestellt bleiben, ob der überlieferte Text von 2, 4—15 formal eine einheitliche Komposition darstellt —

Digitized by Google

wahrscheinlich ist das nicht[1] — aber sachlich werden diese Sprüche zusammengehalten durch die beherrschenden Gedanken von dem Bruch in dem bisherigen Verhältnis zwischen Gott und seinem Volke, der daraus folgenden Notwendigkeit des göttlichen Einschreitens gegen die »Hurerei« d. h. die religiöse Verirrung in Israel, und dem letzten Zweck dieses Gerichts: nicht auf den Tod des Volkes, sondern auf seine Besserung und Errettung vor dem drohenden Untergang geht die Absicht des richtenden Gottes. Dieses Israel, das noch die Kraft der Selbstzucht in sich trägt — die Anrede 2, 4 geht an die einsichtigeren und unverdorbenen Glieder des Volkes! — und an dem Gott die »Tage der Baale« d. h. den Mangel an »Gotteserkenntnis« (4, 1) strafen will, verdiente allerdings eher Trost und Ermutigung, als das vernichtende Urteil, mit dem Hosea später von seinen verlorenen Zeitgenossen schied. Endlich beweist auch der herrliche Spruch 6, 4—6[2] von der Liebe Israels, die flüchtig ist wie das Morgengewölk und der Tau auf den Blumen und Gräsern, und von Gottes immer wieder enttäuschter Erziehungsarbeit an dem Volke, daß auch Hosea einst zu den Organen der göttlichen Pädagogik gehört hat, die die religiös-sittliche Hebung und Läuterung des von der Höhe der alten Gotteserkenntnis in rohes Heidentum herabgesunkenen Israel zur Lebensaufgabe erhalten hatten. Er war nicht immer der Prediger des vernichtenden Strafgerichts, als der er uns in der größeren Hälfte seiner erhaltenen Reden erscheint.

Auch in diesem Punkte also gleicht er seinem älteren Zeitgenossen Amos. Aber die bei beiden Männern vorliegende Tatsache temporär verschiedener Stellungnahme zur religiösen Entartung ihrer Zeit bedarf einer verschiedenen psychologischen Begründung. Wenn Amos, der, wie wir sahen, in Israel nur eine ganz kurze öffentliche Wirksamkeit entfaltet haben kann, die Hoffnung auf Erfolg seiner Mission so schnell aufgab und mit dem Fluche über das sündige Geschlecht vom Schauplatze trat, so dürfen wir uns das vor allem aus der brüsken und hochmütigen Art erklären, mit der die verblendeten Männer der Ordnung den von heißem Drange nach Wahrheit und Recht erfüllten Bußprediger fortjagten. Das empfand er — und mit Recht — als Sünde wider den in ihm wirkenden göttlichen Geist

Digitized by Google

und verkündete in heiligem Zorn dem lebenden entarteten Geschlecht und seiner vermeintlich so wohl gefügten staatlichen Ordnung den sicheren Untergang, seine Hoffnung auf Gottes Gnade mit dem der Katastrophe entgangenen Rest setzend. Anders Hosea. Für ihn müssen wir (s. o. S. 28f.) eine längere öffentliche Tätigkeit voraussetzen und demgemäß einen allmählichen Wandel seines Urteils über das Volk, dessen Kräfte er in der zunehmenden Leidenschaft der politischen Parteikämpfe (vgl. die dunklen Andeutungen 5, 1ff. 6, 7ff. 9, 7ff. 10, 4 und 9ff.) und der vergiftenden Wirkung des rohen Heiligenkultus unaufhaltsam dahinschwinden sah. So ist es zu verstehen, daß auch dieser um das Heil Israels sorgende Prophet anfangs nur an eine schwere göttliche Züchtigung des Volkes gedacht hat, dann aber mehr und mehr zum Prediger des Vernichtungsgerichts wurde und schließlich seine Tätigkeit mit dem furchtbaren Spruche 13, 12ff. (s. o. S. 33) abschloß. So erklärt sich auch am leichtesten die zunehmende Stärke seiner Schelt- und Drohreden, deren Anfangs- und Endpunkt sich in den erhaltenen Worten noch deutlich markiert.

Auch die heilseschatologischen Stücke im engeren Sinne, die neben den Gedanken der Buße und Versöhnung mit Gott die Schilderung der zukünftigen Segnung Israels stellen, wird man also aus dieser früheren Periode Hoseas herleiten und als Zeugnisse für seine damalige mildere Beurteilung der inneren Zustände ansehen dürfen. Ihre überlieferte Stellung in unmittelbarer Nähe der von dem bußfertigen Volke handelnden Stücke weist ja von vornherein darauf hin[1], wenn auch auf solche formalen Beweise nicht allzu viel Gewicht zu legen ist.

Es handelt sich, von der kurzen Notiz 6, 3 abgesehen, um die beiden Abschnitte 2, 16—25 und 14, 2—9, deren Texte hier zunächst folgen mögen:

2, 16 . . . . . .

Darum[2] —
Fürwahr, ich will sie locken (?),
und lasse sie wandern in der Wüste und rede ihr (dort) zu Herzen.
17b Da wird sie fügsam werden wie in ihrer Jugendzeit[3],
wie damals, als sie heraufzog aus Ägyptenland.
17a Dann gebe ich ihr ihre Weinberge,
und das Tal Akhor zur Hoffnungspforte[4]

Dann, jenes Tages ruft sie ihrem Gemahl zu, und nicht
mehr den Baalen[1],
21 Ich aber verlobe sie mir für immer
Um Recht und Gerechtigkeit, um Liebe und Erbarmen,
22 um Treue und Gotteserkenntnis[2].
20 Und ich schließe einen Bund für sie (jenes Tages)
Mit den Tieren des Feldes und den Vögeln des Himmels
und dem Gewürm der Erde.
Und Bogen und Schwert und Krieg
schaffe ich fort von der Erde und lasse sie in Sicher-
heit wohnen[3].

23 Dann, jenes Tages will ich dem Himmel willfahren,
und er soll der Erde willfahren,
Und die Erde wird willfahren dem Getreide und dem Most[4],
und sie sollen Jesreel willfahren.
Ich säe sie mir ein im Lande und begnade die »Gnadlos«,
Ich sage zu »Nicht mein Volk«: mein Volk bist du,
und er wird sprechen: mein Gott.

14, 2 O kehre zurück, Israel, zu Jahwe deinem Gott,
denn deine Sünde hat dich zu Fall gebracht!
Nehmt Worte mit euch und kehrt zurück zu Jahwe
und sprecht zu ihm:
. . . . . .
(Assur soll uns nicht (mehr) helfen und auf Rossen wollen
wir nicht (mehr) reiten)
Und wollen nicht mehr sagen »unser Gott« zum Gemächt
unsrer Hände[5].

5 Ich will ihre Untreue heilen, will sie lieben von Herzen gern,
denn mein Zorn hat sich von ihnen gewandt[6].
Ich will sein für Israel wie Tau, blühen soll es wie eine Lilie.
. . . . . seine Wurzeln wie . . . . . , seine Schößlinge
sich ausbreiten[7],
Seine Pracht gleiche der des Ölbaums, sein Duft dem
des Libanon.
Sie sollen wohnen in meinem Schatten, sich laben an . . . .
sollen grünen wie ein Weinstock, (wie der Wein des
Libanon)[8].
Ephraim — was hast du noch mit den Götzen gemein?
Ich bin deine Anath und deine Aschera[9],
Ich bin (für dich) wie eine grüne Cypresse — von mir
stammt deine Frucht.

Die Pointe ist in beiden Dichtungen dieselbe: die Wiederherstellung des durch Israels Versinken in den Naturkult ge-

Digitized by Google

störten Verhältnisses zwischen Gott und Volk als Folge seiner Reue und Buße. Dieser Gedanke wird 14, 5ff. durch Bilder aus dem Naturleben illustriert, deren Kraft und Anschaulichkeit den Dichter von Gottes Gnaden kennzeichnen. Das Leben spendende und erhaltende Element, der Tau[1] und der Schatten des breitästigen Baumes, symbolisieren Gottes sorgende Liebe für das wiedergeborene Volk, der üppige Wuchs der Zeder, des Ölbaumes und der weitausgreifenden Rebe Israels Wachstum durch die Kraft Gottes, die in ihm mächtig geworden ist. Und mit Meisterschaft wird abschließend der Zusammenhang zwischen dem inneren und äußeren Aufschwung der Nation zum Bewußtsein gebracht: Gott allein ist von nun an Israels Heiliger und nicht blos der Geber aller irdischen Güter. Das geistige und natürliche Prinzip vereint sich wieder in dem aus schmerzlichen Erfahrungen geborenen Glauben an Jahwes Allmacht in Natur und Geschichte, und in der Überzeugung, daß nur auf diesem, Frömmigkeit und Sittlichkeit zu lebenschaffender Einheit verbindenden Fundament der Bau der menschlichen Gesellschaft den Stürmen des weltgeschichtlichen Lebens trotzen kann.

Die Dichtung 2, 10ff. veranschaulicht die Folgen der Versöhnung zwischen Gott und Volk durch die Bilder von der neuen Ehe, die die innigste geistige Gemeinschaft, ein Leben aus einheitlicher, höchste sittlich-religiöse Güter erzeugender Kraftquelle zum Unterpfand hat, und von dem neuen Himmel und der neuen Erde, die in harmonischem Zusammenwirken dem erneuerten Volke die materiellen Lebensbedingungen, Friede, Sicherheit und stetigen Ertrag von Acker und Weinberg, garantieren. Die Farben des eschatologischen Mythus von dem neuen Äon des ewigen Friedens d. h. vom wiederkehrenden Paradiese sind hier, wie Greßmann gezeigt hat[2], mit innerer Notwendigkeit an den Stoff herangebracht worden. Nur irrt er m. E. darin, daß er auch das Bild vom Wandern in der Wüste mythisch zu verstehen sucht. Aus v. 17b, mag man nun als Prädikat »fügsam werden« oder »heraufziehen« annehmen, geht hervor, daß Hosea das göttliche Zuchtmittel und seine Wirkung durch Erinnerung an Israels Vorgeschichte, die zugleich die Zeit des normalen Verhältnisses zwischen Gott und Volk war, illustrieren wollte: Israel, wie es zur Zeit ist, kann nur zur Besinnung auf sein besseres Selbst gebracht werden, wenn die bis-

Digitized by Google

herige Kulturentwicklung abgebrochen und zu ihrem Anfang zurückgelenkt wird, wenn das Volk sich durch eine Katastrophe gleichsam an seinen Anfang zurückgeworfen sieht und, in der Not die bisher zurückgestoßene Hand seines Gottes ergreifend, von neuem zu werden beginnt. »Pflüget euch einen Neubruch« mahnt später Jeremja, mit einem andern Bilde denselben Gedanken veranschaulichend. Hier ist also nicht eine Theorie, daß die israelitische Vorzeit wiederkehren werde, vorgetragen (Greßmann), sondern lediglich durch eine dichterisch geformte historische Reminiszenz zum Bewußtsein gebracht, worin die Bedingungen für die Wiedergeburt Israels liegen. Wüste, Wandern und Hoffnungspforte sind für antik-orientalisches Empfinden höchst glücklich gewählte Bilder für die Katastrophe, durch die das Volk hindurch muß, um zu neuem Leben zu gelangen[1].

Welcher Art diese Katastrophe sein soll, ist nirgends vom Propheten ausdrücklich gesagt, und z. T. sind die von ihm verwendeten Bilder (nackt ausziehen = zu dürrem Lande machen; einsperren wie ein Tier in die Koppel) eigentlich nicht derart, daß man ohne weiteres auf die Erwartung geführt würde, Israel soll das Opfer einer verheerenden Invasion werden. Die Drohrede 2, 11ff. im besondern legt den Gedanken an eine große Landeskalamität durch Mißwachs oder ähnliches Unglück viel näher als den der assyrischen Eroberung und Verwüstung. Aber andrerseits stellt das Zurückgreifen von 2, 24f. auf die einleitende Erzählung 1, 2ff. die ganze Redegruppe cap. 1 und 2 unter die Beleuchtung dieses Introitus, und in ihm denkt Hosea ohne Zweifel an kriegerische Verwicklungen, vergl. 1, 4f. Aus diesem Grunde und aus der allgemeinen Erwägung, daß Hosea auch schon im Anfang seiner Wirksamkeit über die assyrische Gefahr sich Gedanken gemacht haben muß, wird man hinter jenen Bildern die dem Nordreich drohende nähere Bekanntschaft mit den Heeren Assurs und seinen barbarischen Kriegsbräuchen sehen dürfen. Es war also ehedem Hoseas religiöse Überzeugung, daß die assyrische Weltmacht von Gott dazu ausersehen sei, die verirrten Kinder seines Volkes auf den rechten Weg zurückzuführen und so die Bande zwischen Gott und Volk, die durch das Aufgehen der Religion Israels in Naturkult und chauvinistische Zwecke zerrissen waren, neu zu knüpfen.

Digitized by Google

2. Abschnitt.

Vom Falle von Damaskus bis zum Tode Sanheribs.

I. Jesaja (ca. 740—690).

Noch während Amos' und Hoseas' Wirksamkeit ist der vornehme Jerusalemer Jesaja ben Amoṣ als Prophet in Juda aufgetreten, und ein volles Menschenalter hindurch hat er das religiöse und politische Leben seiner engen Heimat mit unbestechlicher Kritik und heroischer Berufstreue durch alle Phasen der Entwicklung begleitet, bei der Masse immer erfolglos in seinem Bemühen, mit dem Lichte der Wahrhaftigkeit die Geister der Lüge und politischen Umnachtung auszutreiben, aber niemals erschüttert in seinem Glauben an den Sieg des Rechtes und der Wahrheit über Gemeinheit und Heuchelei.

Durch die in das überlieferte Jesajabuch eingestreuten autobiographischen Notizen (vgl. bes. 6, 1—8, 18, s. u. S. 51) sind wir instand gesetzt, den Anfang seiner Wirksamkeit genau zu fixieren. Er fällt in das Todesjahr des Königs Asarja, ± 740. Aber auch das Ende derselben können wir ziemlich sicher bestimmen, denn es darf als erwiesen gelten, daß Jesaja noch nach 701, zur Zeit des zweiten Zuges Sanheribs (± 690), gewirkt hat, wie ihn denn auch die spätere Legende erst unter Manasse (685—642) den Märtyrertod erleiden läßt.

In der Geschichte des alten Orients sind diese fünf Jahrzehnte eine der bedeutsamsten Epochen gewesen. Sie brachten den gewaltigen Aufstieg Assurs zu der Höhe einer den ganzen vorderen Orient vom Westen des iranischen Hochlandes bis an das Mittelmeer, und von Arabien bis zu den armenischen Bergen umspannenden Weltmacht und umschlossen die Regierung so ausgeprägter Eroberer- und Herrennaturen wie es Tiglat-Pilesar, Sargon und Sanherib waren. Auf dem Reflex, den diese antiken Herrschercharaktere und die von ihnen hervorgerufene ungeheure politische Spannung in dem Glaubensleben Jesajas gefunden haben, beruht die sachliche Bedeutung seiner Dichtungen und ihr ästhetischer Reiz. Sie sind die unvergänglichen

Digitized by Google

Zeugnisse dafür, wie eine große gottgeweihte Seele den Schritt des Allmächtigen durch die Weltgeschichte empfunden hat.

1.

Die Jugend des Propheten — aller Wahrscheinlichkeit nach war er bei seiner Berufung eben erst zum Manne herangereift — fiel in jene Zeit, wo Amos dem Reiche Jerobeams II. und seinen Nachbarn in dem erstarkenden Assyrerstaat den rächenden Arm Gottes ankündigte, und wo Hosea schaudernd in der zunehmenden politischen und sozialen Anarchie des Nordreichs das beginnende Gericht Jahwes über sein Volk erkannte. Wir dürfen also annehmen, daß auch Jesaja die ersten deutlichen Anzeichen vom Wiederaufblühen Assurs unter Tiglat-Pilesar III. mit wachsamem Auge verfolgt und seinem prophetischen Urteil unterworfen hat.

In der Tat beweist er in den ältesten uns erhaltenen Dichtungen aus der Zeit um 735, capp. 9, 7—20 + 5, 25—29 und 17, 1—11, bereits die Fähigkeit, die historischen Vorgänge in ihrem tieferen politischen Zusammenhang und nach ihren ferneren Konsequenzen zu würdigen.

In seinem Urteil über die Zukunft des Nordreiches stimmt Jesaja in der an erster Stelle genannten Dichtung[1] mit Amos und Hosea völlig überein. Auch er ist der Überzeugung, daß die Zeit der erziehlichen Maßnahmen Gottes, durch die er das verirrte Volk auf den rechten Weg zurückbringen wollte, vorüber ist, und daß Gott jetzt in den Assyrern zum Gericht über das in sündiger Verblendung dahinsinkende Reich erscheinen werde. Das Vorbild des Amos ist bei dieser Gerichtsdrohung garnicht zu verkennen, vgl. Am. 4, 4—13, denn das Zusammentreffen beider Propheten in der Einkleidung derselben religiös-politischen Zeitbetrachtung in die Form eines durch Kehrvers gegliederten poetischen Rückblicks auf die letztvergangene Geschichte Israels und eines abschließenden Ausblicks auf die hereinbrechenden Folgen der Verhärtung und Verstockung gegen Gottes Forderungen kann nicht zufällig sein[2]. Jesajas Dichtung, soweit sie erhalten ist, lautet:

9, 7 Ein Wort sendet der Herr wider Jaqob, daß es einschlage in Israel,

Digitized by Google

Und merken wirds das ganze Volk, Ephraim und die Bewohner Samariens.
Die da sprechen[1] in Hochmut und stolzen Sinnes:
»Lehmsteine fielen, aber mit Quadern werden wir bauen,
Sykomoren wurden umgehauen, aber Zedern lassen wir nachwachsen«.

5, 25 Darum entbrannte Jahwes Zorn wider sein Volk
und er reckte seine Hand aus[2] und schlug es,
Daß bebten die Berge, und ihre Leichen lagen
wie Unrat in mitten der Gassen
Bei alledem wandte sich sein Zorn nicht, noch blieb seine Hand ausgereckt.

9, 10 Da machte Jahwe mächtig seinen Widersacher gegen es[3],
und stachelte seine Feinde auf:
Aram von vorn und die Philister von hinten,
daß sie Israel fraßen mit vollem Maul.
Bei alledem wandte sich sein Zorn nicht, noch blieb seine Hand ausgereckt.

12 Aber das Volk wandte sich nicht zu dem, der es schlug[4]
und fragte nicht nach Jahwe Zebaoth.
13 Da rottete er aus[5] aus Israel Kopf und Schwanz,
Palmzweig und Binse an einem Tage.
16c Bei alledem wandte sich sein Zorn nicht, noch blieb seine Hand ausgereckt.

17 Denn es frißt wie Feuer die Bosheit, verzehrt Dorn und Distel,
Steckt das Waldesdickicht in Brand, daß es aufwirbelt in Rauchsäulen —
Durch Jahwes Grimm taumelt das Land[6],
und das Volk ist wie Kannibalen[7],
Man frißt rechts und bleibt hungrig,
und frißt links und wird nicht satt,
Manasse den Ephraim und Ephraim den Manasse,
18c keiner schont den andern[8].
Bei alledem hat sich sein Zorn nicht gewendet, noch ist seine Hand ausgereckt.

5, 26 Nun wird er erheben das Panier für ein Volk aus der Ferne[9],
und es herbeizischen von den Enden der Erde,
Und eilends, gar schnell kommt es:
Kein Müder und Strauchelnder ist dabei, es schläft und ruht nicht,

Digitized by Google

Sein Lendengürtel löst sich nicht, und sein Schuhriemen zerreißt nicht,
Seine Pfeile sind geschärft, seine Bogen alle gespannt,
Seiner Rosse Hufe gleichen dem Kiesel,
seiner Wagen Räder dem Sturmwind.
Es brüllt wie der Löwe und kauert wie der Jungleu[1],
Packt den Raub und schleppt ihn fort — da gibts keinen Retter!

Die prächtige Schilderung der heranrückenden assyrischen Regimenter, deren Unwiderstehlichkeit abschließend in dem Bilde vom Löwen, der sich auf seine Beute stürzt, veranschaulicht wird, ist ein Beweis für die Kraft der Phantasie und die Meisterschaft in der Beherrschung des poetischen Materials bei dem jungen Dichter. Sie läßt aber auch die Bewunderung und den Respekt des Propheten vor dieser Armee, die Gott selbst gegen sein Volk heranführt, erkennen und beweist dadurch, wie Jesaja von Anfang an den Ernst der weltgeschichtlichen Lage scharf ins Auge gefaßt und aus ihr in der Kraft einer durch keine nationalen Illusionen und keine kultische Werkgerechtigkeit verdorbenen starken ethischen Frömmigkeit die über Israel hereinbrechende Katastrophe abgeleitet hat. Sie wird sich mit der Notwendigkeit eines natürlichen Prozesses vollziehen, denn der unverbesserliche »Hochmut« Israels, der aus Gottes Wegen in der Geschichte nichts lernen will, sondern, sich bei allem Unglück auf seine Kraft versteifend, Gottes Warnungen in den Wind schlägt, statt in der politischen und sittlichen Anarchie im Lande das am Mark des Volkes zehrende Gift zu erkennen, läßt den Staat unfehlbar dem Abgrund entgegentreiben. Es bedarf also nur einer schweren äußeren Verwicklung, um den Sturz herbeizuführen, und diese steht mit dem erneuten Zug Tiglat-Pilesars gegen den syrischen Westen vor der Tür.

Erinnern wir uns noch einmal der politischen Situation dieser Zeit. Die Assyrer waren durch die Unterwerfung Nordsyriens (738) bis an den Libanon vorgedrungen. Ihr nächster Vorstoß mußte sich gegen Damaskus, die natürliche Stütze Phöniziens und Palästinas im syrischen Hinterlande, richten. Schon damals hatte sich Raṣôn mit vielen andern Kleinstaaten dazu verstehen müssen, die Oberhoheit Tiglat-Pilesars anzuerkennen. Inzwischen war nun Urartu gefallen (s. o. S. 8 u. 29) und damit die Hoffnung, den Eroberer durch diese nördliche

Digitized by Google

Grenzmacht in Schach halten zu können, zu Schanden geworden. Das war für Damaskus und seine Nachbarn im Westen und Süden das Zeichen zu der energischen Offensivpolitik, deren Folgen wir bereits kennen gelernt haben.

Jesaja hat sie vorausgesehen und darum, wahrscheinlich in der Zeit der diplomatischen Verhandlungen zwischen den zur Opposition geneigten Staaten, also 735/34, abermals seine warnende Stimme erhoben:

17,1 Fürwahr —
Bald ist Damaskus als Stadt verschwunden
und zum Trümmerhaufen geworden, verlassen für immer.
Seine Ortschaften verfallen den Heerden[1],
und sie lagern darauf ungeschreckt.
Da verschwindet das Bollwerk für Ephraim,
und der Rest Arams geht zu Grunde[2],
Ist der Spruch Jahwes der Heerscharen.

4 Geschehen wirds jenes Tages —
Da wird erniedrigt Jakobs Herrlichkeit,
und das Fett seines Fleisches schwindet dahin.
Sein wirds —
Wie wenn der Schnitter[3] Halme rafft,
und sein Arm Ähren schneidet,
Wie wenn man Ähren liest im Tale Rephaim,
Und wie wenn man Oliven klopft, und es bleibt eine Nachlese[4],
Zwei, drei Beeren oben im Wipfel,
Vier, fünf in den Zweigen des Fruchtbaums[5],
Ist der Spruch Jahwes, des Gottes Israels.

In dem Schicksal des damascenischen Staates sieht Jesaja das Israels sich vollziehen, denn Damaskus ist »das Bollwerk für Ephraim«. Der vermeintliche große Alliierte zieht in seinem Sturz die Kleinen und Kleinsten mit sich in den Abgrund. Ihre Zeit ist aus, ein Stärkerer kommt über sie, gegen den keine politische Konspiration hilft. Jesaja spricht in dieser Dichtung ausführlich allerdings nur von dem Gericht über das Nordreich. Die Erwähnung von Damaskus schafft nur den zeitgeschichtlichen Hintergrund, von dem sich das Schicksal Israels wirkungsvoll abhebt. Aber die Kritik an dessen politischen Machenschaften trifft zugleich das Haupt der antiassyrischen Koalition: Damaskus ist krank bis ins Mark hinein und darum die denkbar schlechteste Hilfe gegen die Weltmacht.

Digitized by Google

In diesem Sinne ist das meisterhafte Bild von den Adonisgärtchen am Schluß der Dichtung zu verstehen:

17, 9 Jenes Tages —
Da werden deine Städte verlassen sein,
wie die Ruinen der Hiwiwiter und Amoriter[1],
Denn du hast den Gott, der dein Heil ist, vergessen,
und an den Fels, der deine Zuflucht ist, nicht gedacht.
Darum —
Pflanze (dir) nur Adonisgärtchen[2],
und stecke (dir) Setzlinge aus der Fremde[3],
Am Tage, wo du pflanzest, ziehst du's wohl groß,
und am Morgen[4], wo du setzest, bringst du's zum Sprossen:
Fort ist die Ernte am Tage des Siechtums, und unheilbar der Schmerz[5].

Gegen den assyrischen Eroberer ist eben kein Kraut gewachsen, und am wenigsten vermögen die kurzlebigen Blumenschalen des Adon-Rimmon, das beste Symbol der politischen Ohnmacht Syriens und der furchtbaren Selbsttäuschung, in der Israel lebt, wenn es im Anschluß an Damaskus die Bürgschaft seiner Freiheit sieht, etwas zu helfen. Diese Bündnispolitik schafft nur Augenblickserfolge, nach denen der Zusammenbruch umso schmerzlicher ist.

Jesajas Gedanken über die politische Lage sind damit kurz gekennzeichnet: Assurs Absehen auf den Besitz des syrischen Westens liegt zu Tage, darum gilt es diesem rücksichtslosen Gegner gegenüber, dem sich alte und mächtige Herrschaftsgebiete haben beugen müssen, ernsthaft die Möglichkeit und die Konsequenzen jeglicher aktiven Politik zu überlegen.

Die Kundgebungen des Propheten aus der Zeit des syrisch-philistäischen Koalitionskrieges (734) lassen erkennen, daß jene nach seinem Urteil prinzipiell ausgeschlossen war, für Israel so gut wie für Damaskus, und daß diese ihm in ihrer ganzen Schwere lebendig vor Augen standen.

In dem, wahrscheinlich den autobiographischen Bruchstücken des Jesajabuches angehörigen Abschnitt 7, 1—16[6] hat der Prophet die denkwürdige Begegnung mit König Ahas beim Ausbruch jenes Krieges, dessen Erwartung das Herz von Herrscher und Volk »erbeben ließ wie die Bäume des Waldes« (7, 2), fixiert und damit Gelegenheit genommen, der Mit- und Nach-

Digitized by Google

welt die Gedanken, die ihn damals im Innersten bewegten, zu enthüllen. Ahas befindet sich auf einem Inspektionsgange, wahrscheinlich um sich persönlich von den Vorkehrungen zu überzeugen, die auf die Kunde vom gemeinsamen Heranrücken der Aramäer und Israeliten getroffen werden sollen. Er ist also entschlossen, der politischen Verwicklung irgendwie handelnd zu begegnen. Da tritt ihm Jesaja in breitester Öffentlichkeit entgegen, begleitet von seinem Sohne, dessen Name ihn zu einem lebenden Gleichnis für die Zeitgenossen machte, und klärt ihn in wenigen, aber durch ihre sinnliche Kraft tief ins Herz eindringenden Worten über die politische Situation auf. In Gottes Rat ist fest beschlossen, daß die Koalitionspolitik der feindlichen Mächte Aram und Ephraim, dieser »rauchenden Stummel von Brandscheiten«, ein Ende mit Schrecken nehmen soll. Ihr Plan, Juda durch Waffengewalt zu einem gefügigen Werkzeug ihrer Opposition gegen Assur zu machen[1], fordert darum den Spott derer heraus, die da wissen, daß Gottes Weltregiment nicht durch menschlichen Aberwitz gestört werden kann und darf. Arams und Ephraims Macht steht sozusagen nur noch auf zwei Augen, und diese Repräsentanten einstiger Herrlichkeit, die Häuptlinge zweier Städte, die Assur schon untertan sind, werden im Umsehen dem Gerichte verfallen sein. Jesaja ist von dieser Wendung der Dinge so fest überzeugt, daß er dem sehr skeptischen Könige den baldigen Eintritt der politischen Katastrophe durch ein Zeichen garantieren will[2] und ihm bei seiner beharrlichen Weigerung, dem hohen Gedankenfluge des Propheten Gottes zu folgen, in höchster Erregung über diesen Kleinglauben das alleruntrüglichste Zeichen für die gottgewollte Verwirklichung des im Glauben Erschauten verheißt: den in kürzester Frist erfolgenden Eintritt des goldenen Zeitalters d. h. ohne mythologisches Symbol gesprochen, einer Zeit des Glückes und des Friedens für Juda, das sich, im festen Vertrauen auf Gottes Macht über alle Welt, aller aktiven Politik enthalten hat und darum den Untergang derer, die sich der gottgewollten Herrschaft der Assyrer entgegenstellen, erleben darf[3].

Derselben religiös orientierten politischen Überzeugung, daß sich das Schicksal von Damaskus und Ephraim in weniger als Jahresfrist vollziehen werde, hat Jesaja in dieser Zeit auch durch eine symbolische Handlung Ausdruck gegeben (8, 1—4),

Digitized by Google

indem er für ein zu erwartendes Kind den bedeutungsvollen Namen »Rasch kommt Raub, eilend Plünderung« wählte und dadurch, daß er ihn öffentlich bekannt machte, vor aller Welt den prophetischen Glauben an Gottes sichtbares Walten in den Zeitereignissen und an seine Macht, seinen Willen in der Welt durchzusetzen, bezeugte. Er ist freilich mit seinem politischen Programm (7, 4) nicht durchgedrungen. Ahas rief trotz Jesajas dringenden Abmahnungen die Hilfe des assyrischen Oberherren gegen die verbündeten Nachbarn an und steuerte damit das schwankende und gebrechliche Staatsschiff auf die offene See der Weltpolitik hinaus. Jesaja blieb die Antwort nicht schuldig. Er brandmarkte diese glaubenslose und unsittliche Staatskunst, indem er ihre Konsequenzen für Juda, das damit in das für das Bruderreich so verhängnisvolle politische Parteitreiben hineingerissen und gezwungen wurde, die Kräfte, die es der Heilung der mancherlei inneren Schäden[1] zuwenden sollte, in weltpolitischen Aktionen zu vergeuden, schonungslos aufdeckte. In einer prächtigen Antithese schildert er (8, 6—8a) das Gericht, das über Juda hereinbrechen wird, als Folge seiner Menschenfurcht und seines unverständigen Verlangens nach dem assyrischen Labetrunk:

8,6 Weil dieses Volk da verachtet hat
die Wasser Siloahs, die sanft fließenden,
Und in Angst vergeht vor Raṣôn[2] und dem Sohne Remaljas,

Darum —
Wahrlich der Herr läßt über euch[3] steigen
die Wasser des Eufrat, die gewaltigen und starken.
Steigen soll er über all seine Betten
und strömen über all seine Ufer,
Soll dahinströmen in Juda, überschwemmen und überfluten
und bis zum Halse reichen.

Oder er illustriert die Konsequenzen des neuen assyrischen Kurses durch kurze Gleichnisse, die die Gefahren desselben für den kleinen judäischen Staat nachdrücklich vor Augen stellen so 7, 18f.:

(Geschehen wirds jenes Tages)
Da zischt Jahwe der Fliege und der Biene[4], die im Lande Assur sind,

Digitized by Google

Daß sie kommen und sich niederlassen allesamt
in den Schluchten der Berghänge und in den Spalten der Felswände,
In allen Dorngehegen und auf allen Triften;

und 7, 20:

(Jenes Tages)
Da schert der Herr ab mit dem Schermesser, das gedungen ist
jenseits des Eufratstromes[1],
Den Kopf und die Schamhaare, und auch den Bart nimmt er weg.

Die assyrischen Freunde, die man jetzt zu Hilfe ruft, werden sich also noch einmal als recht unbequeme Gäste erweisen und den armen Bundesgenossen plagen und schinden.

Es mag für den jungen Jesaja nicht leicht gewesen sein, in diesen Zeiten politischer Erregung gegen den Strom zu schwimmen und der von Ahas vollzogenen und für den Realpolitiker so nahe liegenden Deutung und praktischen Ausnutzung der Zeitverhältnisse entgegenzutreten. Denn in der Tat schien der König damit, daß er Assur zu Hilfe rief, seinem Reiche die einzig sichere Garantie für Gegenwart und Zukunft gegeben zu haben. Aber der Prophet und die zu ihm haltenden Kreise der Zeitgenossen haben sich mit Gottes Kraft zu einer tieferen, der Wirklichkeit entsprechenden Auffassung durchgerungen, indem sie lernten, hinter den scheinbar wirkenden Kräften die wahre Ursache und über den vor Augen liegenden politischen Zwecken den göttlichen Sinn im geschichtlichen Völkerleben zu sehen. Jesaja hat uns selbst den Sieg dieser tieferen politischen Erkenntnis durch die Kraft der religiös-sittlichen Selbstzucht geschildert und uns damit in einem denkwürdigen Moment seiner Wirksamkeit einen Blick in die Tiefen seines religiösen Lebens spez. in das Herauswachsen seiner politischen Urteile aus dem Zentrum der religiösen Weltanschauung, tun lassen, vgl. 8, 11ff.:

So sprach Jahwe zu mir, als mich die Hand packte und mich zurechtwies, daß ich nicht wandeln sollte auf den Wegen dieses Volkes da:

8, 11 Ihr sollt nicht »Verschwörung« nennen alles, was so nennt dieses Volk da,

Digitized by Google

Und sollt euch nicht fürchten, vor dem, was es fürchtet,
und nicht davor schrecken!
Jahwe Zebaoth, den macht zum »Verschwörer«[1],
er sei eure Furcht und er euer Schrecken!
Werden wird er zum Stein des Anstoßes und zum Fels des Strauchelns,
zur Schlinge und zum Fallstrick für Jerusalems Bürger[2].
Und straucheln werden viele von ihnen,
werden fallen und zerschmettern, verstrickt und gefangen werden.

Die hier vorgetragene Erkenntnis vom wahren Wesen des zeitgeschichtlichen Lebens, die dem Propheten aus einer den inneren Kampf entscheidenden erhöhten Klarheit über Gottes Walten in der Welt aufgegangen ist, stellt der falschen oberflächlichen öffentlichen Meinung über die Not der Zeit die vertiefte und geklärte der prophetischen Kreise gegenüber. Diese sieht den wahren Feind des Staatswohles nicht in der Koalition Arams und Ephraims und in der Sympathie, die sie in Juda selbst in chauvinistischen Kreisen gefunden hat[3], sondern in Gott selbst, d. h. in der sündigen Opposition gegen sein Weltregiment und der dadurch hervorgerufenen Reaktion der sittlichen Mächte, die bei solchem politischen Treiben die Herrschaft über die Volksseele an die niedrigen egoistischen Instinkte abtreten müssen. »Nicht Ahas, Rezin, Pekach, Tiglat-Pilesar lenken die Geschichte, sie sind alle nur Werkzeuge in Gottes Hand«, sagt Duhm treffend zu 8, 12. Wer sie also anders wertet und darüber das eine, was zur Zeit not ist, vergißt, nämlich sittliche Urteilskraft und Selbstzucht angesichts der neuen großen, aus der Weltlage fließenden Aufgaben als einzige Garantie für die Existenz des Staatswesens, der versündigt sich gegen Gottes heilige Majestät und macht ihn zum Revolutionär, denn die falsche Politik trägt das Gericht in sich.

Die erziehliche Bedeutung, die das neue Assyrerreich für Juda haben könnte, wenn die herrschenden Kreise ein offenes Ohr für Gottes Sprache mit seinem Volke hätten, wandelt sich also dahin, daß es auch für Ahas' Reich der Vollstrecker des göttlichen Gerichts werden soll. Der Unterschied zwischen Israel und Juda ist in dieser Hinsicht nur graduell. Dort steht das Gericht unmittelbar vor der Tür, ja es hat eigentlich schon begonnen, Gottes Arm holt nur zum letzten entscheidenden

Digitized by Google

Schlage aus. Hier reift ein gegen die prophetischen Warnungen sich verstockendes Volk unfehlbar dem Gericht entgegen.

Es ist freilich zunächst nicht so gekommen, wie Jesaja in den Tagen des syrisch-ephraimitischen Krieges vorausgesagt hatte. Die ganze Schwere der Folgen des Aufstandes gegen Tiglat-Pilesars Regiment hatte nur Damaskus zu tragen, während das Nordreich verhältnismäßig glimpflich wegkam, indem es wenigstens einen Rest von nationaler Existenz rettete, s. o. S. 30. Aber der Prophet hat sich dadurch nicht beirren lassen. Er sah das göttliche Racheschwert auch fernerhin über Samaria schweben. Wir besitzen leider aus der Zeit zwischen 730 und 722 nur einen kurzen Spruch über Israels Schicksal, aber wir sind dadurch hinreichend über Jesajas Stellung zu den Vorgängen im Nordreich nach 734 orientiert. In der Eingangsstrophe des großen Scheltgedichts 28, 1—22[1] hat er das schmähliche Ende der samarischen Herrlichkeit gleichsam als Motto dem folgenden Resümé von Streitreden aus einer Zeit politischer Machenschaften großen Stils vorangestellt:

28, 1 Wehe —
Stolze Krone der Trunkenen Ephraims,
welkende Blütenpracht seines herrlichen Schmuckes,
Die auf dem Haupt des üppigen Tales der Weinerschlagenen!
Wahrlich —
Einen starken Helden hat der Herr,
Wie Hagelwetter, wie zerschmetternden Sturm,
wie überflutenden Wasserschwall[2],
Der niederstreckt mit gewaltiger Faust.

3 Mit Füßen soll zertreten werden —[3]
Die stolze Krone der Trunkenen Ephraims und die
welkende Blütenpracht seines herrlichen Schmuckes,
Die auf dem Haupt des üppigen Tales der Weinerschlagenen.
Und sein wird sie wie eine Frühfeige vor der Ernte —
Hat sie einer erblickt, kaum daß sie in seiner Hand ist,
verschlingt er sie.

Die Strophe, die in der Pracht ihrer Bildersprache ein Meisterstück jesajanischer Dichtkunst ist, gehörte vielleicht vor ihrer Vereinigung mit 28, 7 ff. zu einer größeren Drohrede gegen Samaria, die der üppigen, aber dekadenten Pracht der Hauptstadt, wo die Großen des Reiches in wildem Sinnentaumel ihre

Digitized by Google

Tage verbringen und sich um den »Schaden Josephs« nicht kümmern, den nahen Untergang verkündete. Die Zeichnung des zum Vernichtungskampfe heranrückenden Feindes ist auch hier durch die transparente Verschleierung von erhöhter Wirkung, und der Gedanke, daß die Assyrer das Werkzeug Gottes sind, dessen er sich im Gericht über sein verkommenes Volk bedient, mit Nachdruck in die Antithese von der in wüstem Schlemmerleben vergeudeten Lebenskraft Israels und der elementaren Gewalt der assyrischen Sturmkolonnen hineingestellt. Jesaja muß aus den militärischen Leistungen der Assyrer in dem ersten Jahrzehnt ihres aufstrebenden Staates den Eindruck erhalten haben, daß in diesem Herrenvolke eine unheimliche Kraft lebendig war, vor der alles innerlich Hohle und Faule zusammenbrechen werde und die von Gott selbst bestimmt war, eine ganze Welt aus den Angeln zn heben. In diesem Sinne werden wir das aus Jesajas Jugendzeit stammende Fragment 2, 12—21[1], das vom Gottesgericht über die Welt des Hochmuts und der Überhebung handelt, deuten dürfen:

2,12 Denn einen Tag hält Jahwe Zebaoth
Über alles, was stolz und herrlich geht, und über alles Ragende und Hohe[2],
Über alle Zedern des Libanon[3] und über alle Eichen Basans,
Über alle hohen Berge und über alle ragenden Hügel,
Über jeden ragenden Turm und über jede feste Mauer,
Über alle Tarschischfahrer und über alle Lustjachten[4].
Da wird Menschenhochmut gebeugt und Männerstolz gedemütigt,
Und erhaben ist Gott allein.

Unter dem alten mythologischen Bilde vom »Tage Jahwes«, der die Erde in ihren Grundfesten erschüttert[5], schildert der Prophet hier die über die kulturselige Welt hereinbrechende Katastrophe, in der die Stützen der bestehenden Ordnung in ihrer ganzen Ohnmacht offenbar werden; wo die vom panischen Schrecken ergriffenen Menschen ihre Götzen in den Winkel werfen und sich vor Gottes Majestät in Felsenhöhlen und Erdlöcher verkriechen. Soll dieses Kolossalgemälde mit dem Grundton der göttlichen Urgewalt und der irdischen Schattenhaftigkeit (Hackmann) nicht zur rhetorischen Phrase und Stilübung herabsinken, so muß es in dem Vorstellungs- und Empfindungs-

Digitized by Google

leben des Propheten irgendwie real begründet sein. Die Ahnung von dem elementaren Hereinbrechen einer neuen Zeit, die diese Dichtung — wie alle älteren Prophetien — widerspiegelt, läßt sich aber psychologisch am besten verstehen, wenn man sie aus dem doppelten Eindruck des schnellen Wiederauflebens der assyrischen Macht unter Tiglat-Pilesars zielbewußtem Regiment und des Zusammenbruches des kleinstaatlichen Lebens, dessen zunehmender sittlicher Verfall sein politisches Schicksal prognostizierte, hervorgegangen denkt. So verstehen wir auch die Sicherheit in dem prophetischen Urteil über Gottes Verhältnis zu der Weltmacht und die mit Bewunderung gepaarte Achtung, die Jesaja lange Jahre der assyrischen Eroberungspolitik gegenüber empfunden hat.

2.

Noch unter Salmanassar IV., Tiglat-Pilesars Sohn und Nachfolger (727—723), begann der letzte Kampf Samarias um seine nationale Selbständigkeit, der freilich nur ein Teil der wohl von Muṣri inspirierten und durch gleichzeitige antiassyrische Regungen in Babylonien ermutigten Opposition Südsyriens gegen das assyrische Regiment war. Hosea hatte (± 725, also wohl nicht ohne Rücksicht auf den Thronwechsel in Assyrien) nach Abschluß der diplomatischen Verhandlungen mit Muṣri (vgl. die 2. Reg. 17, 4 berichtete Gesandtschaft an »Sewe, den König von Misrajim« d. i. Sib'i von Muṣri) das Vasallenverhältnis aufgekündigt, und sofort war ein assyrisches Heer herangezogen und hatte Samaria eingeschlossen. Offenbar wurde Hosea sowohl von Muṣri als von dem gleichfalls abgefallenen Lulî von Tyrus, der sich Salmanassar unterwarf, in Stich gelassen. Die Belagerung, während der Assyrien abermals einen neuen Herrscher erhielt, dauerte nach der Überlieferung drei Jahre und endete mit der Einziehung des Stadtgebietes, auf das ja das alte Nordreich bereits 734 zusammengeschmolzen war (s. o. S. 30), als assyrische Provinz und der Deportation von 27290 Einwohnern nach Mesopotamien und Medien (Prunkinschrift Sargons Zl. 24). Der Bevölkerungsverlust wurde durch Kolonen, besonders aus dem babylonischen Kuta, ersetzt.

Sargon, der neue Herrscher (722—705), der diesen vom weiteren weltgeschichtlichen Gesichtspunkt aus kleinen Erfolg

Digitized by Google

der assyrischen Waffen sich zuschreiben konnte, hat ununterbrochen im Westen und Osten zu kämpfen gehabt, um den Bestand des Reiches, das ihm — wohl nicht durch Erbschaft — zugefallen war, gegen die widerstrebenden Mächte zu sichern. Dabei war es von entscheidender Bedeutung, daß er gleich im ersten Jahre seiner Regierung im Kampfe um Babylonien durch Ḫumbanigaš von Elam, den Bundesgenossen Merodach-Baladans, eine empfindliche Niederlage erlitt (721 bei Dûr-ilu). Denn deren Folgen machten sich sofort in erneuten Aufständen in den westlichen Provinzen und an der Nordwestgrenze bemerkbar.

In dem nach Damaskus' Fall wohl bedeutendsten nordsyrischen Staat Hamath hatte um die Zeit der Schlacht von Dûr-ilu ein Thronwechsel antiassyrische Neigungen zur Folge, die an den alten Feinden Assurs im philistäischen und arabisch-ägyptischen Süden Rückhalt fanden. Der neue Herrscher von Hamath, Ilu-bi'-di oder Iau-bi'di, wurde so der Mittelpunkt einer großen syrisch-arabischen Koalition, an der auch die neuen assyrischen Gebietsteile Arpad, Simirra (s. o. S. 29), Damaskus und Samaria beteiligt waren. Sargon schlug zunächst Ilu-bi'di bei Karkar (720), dann Hanno von Gaza, der wahrscheinlich seine Residenz vor den heranrückenden Assyrern geräumt hatte, nebst dem mit ihm verbündeten Muṣri unter Sib'i, dem »turtan« des Königs Pir'u von Muṣri[1], bei Rapiḫu (Raphia) an der palästinisch-ägyptischen Grenze. Über die Stellung Judas zu diesen politischen Vorgängen wissen wir vorläufig nichts sicheres (vgl. darüber Winckler in KAT[3] S. 67f.)[2]. Man darf aber behaupten, daß in den größeren, von dem Feldzug des Jahres 720 handelnden Inschriften Sargons die Teilnahme Judas an der antiassyrischen Koalition nicht hätte unerwähnt bleiben können, da es sich doch um eine bedeutsame Veränderung in dem Verhalten eines alten, Assur treu ergebenen Vasallen gehandelt hätte. Mithin dürfte der Zug Sargons gegen Hamath, Gaza und Muṣri in das letzte Jahr des unbedingt zu Assur haltenden Königs Ahas, kurz vor dessen Tode, gefallen sein und daraus das Fehlen von Nachrichten über Judas Beteiligung an dem Kampfe von 720 zu erklären sein.

Überhaupt dürfte der auffallende Mangel an politischen Dichtungen Jesajas aus der Zeit Salmanassars und aus den ersten Regierungsjahren Sargons aus diesem Umstande zu er-

Digitized by Google

klären sein. Solange Ahas lebte, bürgte seine Vasallentreue dafür, daß sich Juda nicht in aussichtslose und für das an inneren Konflikten leidende Staatswesen nur totbringende kriegerische Unternehmungen einließ. Mit Sicherheit können wir nur einen Abschnitt des überlieferten Jesajabuches aus dem Jahre 720 herleiten, und auch der ist nur fragmentarisch erhalten: 14, 28—32[1]. Nach der alten Überschrift[2] stammt dieser Spruch aus dem Todesjahre des Königs Ahas (± 720), wodurch unsere oben ausgesprochene Vermutung über die Beziehung Judas zu der Aufstandsbewegung bestätigt wird. Dieses Jahr bedeutete, wie schon angedeutet wurde, einen wichtigen Abschnitt in der politischen Geschichte des kleinen davidischen Staates, denn Hiskia, Ahas' Sohn und Nachfolger, brach mit der bisher befolgten Politik der unbedingten Vasallentreue und eröffnete mit seinem neuen Kurse eine Periode ständiger Reibungen und Konflikte mit der Großmacht Assur. Wenn also Jesaja um 720 seine Warnungen vor aussichtslosen Aufstandsversuchen an die Adresse der Philister, d. h. des Hanno von Gaza, als den im Süden maßgebenden Führer dieses Freiheitskampfes richtete, so beweist dieser Umstand mindestens, daß Juda damals nicht aktiv beteiligt war.

Die Pointe des Spruches 14, 29 ff. ist klar, aber im einzelnen sind wir auf Vermutungen angewiesen. Jesaja gibt den vom Freudentaumel ergriffenen Nachbarn den Rat, nicht zu früh zu jubeln, denn — so heißt es wahrscheinlich sprichwörtlich — »aus der Wurzel des Otter geht eine Giftschlange hervor und seine Frucht ist ein Drache«, d. h. bald werden sie es mit einem viel schlimmeren Gegner zu tun haben, dessen Sturmkolonnen der Prophet schon gegen das Land heranrücken sieht. Der Grund für die große allgemeine Freude der philistäischen Städte ist der Untergang ihres bisherigen Bedrängers (»der Stab der dich schlug«). Dieser änigmatische Ausdruck läßt verschiedene Erklärungen zu. Am nächsten liegt der Gedanke an den Tod Salmanassars IV. und den Regierungsantritt Sargons 722, denn mit diesem Ereignis waren, wie wir schon erwähnten, Aufstandsbewegungen im Osten und Westen des Reiches verbunden. Aber wir haben bis jetzt noch keine Inschriften von Salmanassar, wissen also nichts von besonderen kriegerischen Beziehungen dieses Herrschers zu den Philistern. Immerhin

Digitized by Google

ist es möglich, daß er schon als Statthalter der Provinz Simirra (s. o. S. 29) mit ihnen gekämpft und bei dieser Gelegenheit ein schlimmes Andenken in Philistäa hinterlassen hat. Daneben verdient nun aber eine andere Erklärung Beachtung, daß nämlich der betreffende Ausdruck allgemein zu verstehen sei als poetische Illustrierung des assyrischen Regiments, dessen Härte ja auch die Philister kennen gelernt hatten, und daß die Worte des Propheten durch die freudige Erregung veranlaßt sind, die die schwere Niederlage Sargons bei Dûr-ilu ohne Frage im Westen hervorrief. Wir würden damit dem durch die Überschrift festgelegten Entstehungsjahre des Spruches näher kommen und zugleich eine plausiblere Erklärung für den von Jesaja als Verblendung getadelten Jubel der Philister gewonnen haben. Denn der Thronwechsel als solcher war eigentlich kein Anlaß zu besonderer Freude, und umso weniger, wenn der Nachfolger im Regiment den Weststaaten bereits hinreichend bekannt war. Wohl aber konnte die Kunde von einer Niederlage des neuen Herrschers durch den alten gefürchteten Gegner Elam, zumal wenn sie stark übertrieben in den Westen drang, dort das Gefühl der Schadenfreude und in Verbindung damit unklare Zukunftsträume erregen. Auf jeden Fall aber ist der Spruch ein weiteres Zeugnis für den historischen Weitblick Jesajas und die unbestechliche Wahrhaftigkeit seines politischen Denkens, daß da, wo andere von Vernichtung des Feindes und dem Anbruch einer neuen Zeit schwärmten, nur ein vorübergehendes Schwanken in dem gefestigten Bau des assyrischen Staates sah und darum die baldige klägliche Ernüchterung von diesem unwahren Freiheitstaumel erwartete. Und die kriegerischen Ereignisse des Jahres 720 haben ihm Recht gegeben.

Über diesen Kämpfen ist also Ahas gestorben. Sein Nachfolger Hiskia (720—685) hat es, so verhaßt ihm die assyrische Oberherrschaft von Anfang an sein mochte, ohne Frage vorgezogen, sich nicht für eine verlorene Sache zu engagieren und darum für jetzt und die nächsten Jahre seinen Tribut an Sargon entrichtet. Aber er wartete wohl nur auf eine günstige Gelegenheit, um die politische Selbständigkeit wiederzuerlangen, und diese bot sich etwa zehn Jahre später.

Nachdem Sargon in den Jahren nach der Schlacht von Raphia die Pazifizierung resp. Neueroberung der nordwestlichen

Digitized by Google

und nördlichen Grenzgebiete vollendet hatte, zwang ihn ein abermaliger Aufstand im syrischen Westen zu bewaffnetem Einschreiten. Hier hatte sich, wohl noch während Sargon in Armenien beschäftigt war (also ± 713), Azuri von Asdod gegen das assyrische Regiment empört und war abgesetzt worden. An seine Stelle setzte Sargon seinen Bruder Aḫimeti, der aber bald den antiassyrischen Einflüssen in Asdod — und bei den Nachbarn im Osten und Süden — weichen und den Thron einem Söldnerführer (Jamani oder Jatna, = der Cyprier?) überlassen mußte. Er muß sich längere Zeit haben halten können, denn erst 711 konnte Sargon gegen ihn und seine Verbündeten einschreiten, indem er seine Leibgarde unter dem Kommando des turtān d. h. des Oberfeldherrn nach Palästina schickte. Das erklärt sich aber nur genügend, wenn die mit Jamani und den Philistern verbündeten Kleinstaaten Juda, Edom und Moab an einem kräftigeren Staatswesen Rückhalt hatten. Nun berichtet Sargon in der Prunkinschrift von 707 (Zl. 90 ff.), daß Jamani nach Muṣri, »welches an der Seite von Meluḫḫa liegt«, geflohen sei, daß ihn aber der König von Meluḫḫa aus Furcht vor Sargons Majestät ausgeliefert habe, und auf einer andern auf den Feldzug von 711 bezüglichen Inschrift heißt es, daß die Einwohner von Philistäa, Juda, Edom und Moab Pir'u, den König von Muṣri, »einen Fürsten, der ihnen nicht helfen konnte«, zum Bündnis gegen Assur aufgefordert hätten. In dem sicher hierher gehörigen Spruche Jes. 20 dagegen hören wir von Misrajim und Kusch. Da nun das eigentliche Ägypten um diese Zeit d. h. unter der Herrschaft des Äthiopen Šabaka, nichts weniger als ein einheitlich gefestigter Staat im Sinne des alten Pharaonenreiches war, sondern vielmehr gerade in den letzten Jahrzenten des 8. Jhds., durch politische Zersplitterung und den Kampf der unterägyptischen Gaukönige gegen die Äthiopenherrschaft geschwächt war, so könnte man Jesajas Worte allenfalls so verstehen, daß er auf ein Bündnis der vereinigten palästinensischen Kleinstaaten mit einem der unterägyptischen Gaukönige, der es mit Šabaka hielt, anspielt. Aber einen solchen hätte der Assyrerkönig wohl kaum als šar muṣri bezeichnet, und zudem läßt sich die wiederholte Erwähnung eines Pir'u šar muṣri (s. o. S. 59) auf den assyrischen Denkmälern dieser Periode in Verbindung mit einem šar meluḫḫa,

Digitized by Google

von dessen Reich als einem schwer zugänglichen gesprochen wird, endlich die Bezeichnung des Ṣib'i als turtanu muṣri kaum anders verstehen als von einem selbständigen Gebiete außerhalb des eigentlichen Ägypten und von dessen Herrscher resp. bedeutendsten Vasallen. Es ist daher für Misrajim und Kusch in Jes. 20 mit Winckler Muṣri und Kûš zu lesen und darunter das in den Sargoninschriften genannte nordarabische Muṣri und Meluḫḫa zu sehen, wobei die Übertragung des Namens Kûš auf den, dem eigentlichen Äthiopien (Nubien) gegenüberliegenden Teil des arabischen Küstenlandes sowenig anstößig ist wie die jetzt allgemein zugestandene und historisch leicht erklärbare Ausdehnung des Namens Muṣri auf das angrenzende nordarabische Gebiet.

Dieses aus der Geschichte des Nordreichs schon bekannte nordarabische Muṣri hatte also auch bei dem Aufstande von 711 seine Hände im Spiel, in dem es den Rebellen durch Versprechungen den Nacken steifte. Und zwar müssen die diplomatischen Verhandlungen schon längere Zeit vor dem Ausbruch des Aufstandes in Asdod begonnen haben. Jesaja berichtet nämlich in dem schon genannten biographischen Abschnitt cap. 20[1], daß er auf Gottes Befehl drei Jahre »nackt und barfuß« d. h. in auffälliger, seines vornehmen Standes nicht würdiger Kleidung[2] in der Öffentlichkeit erschienen sei »zum Zeichen und zur Vorbedeutung für Muṣri und Kûš«, und daß er, als das von ihm prophezeite Erscheinen der Assyrer vor Asdod Tatsache geworden war, seine symbolische Kleidung aufgab — das mus man, wie Duhm richtig bemerkt, vor 20, 3 ergänzen — und sein bisheriges sonderbares Gebahren erklärte:

20, 3 Wie mein Knecht Jesaja einhergegangen ist
Nackt und barfuß drei Jahre lang
als Zeichen und Vorbedeutung über Muṣri und Kûš,
So wird fortführen der König von Assur
die Gefangenen von Muṣri und die Exulanten von Kûš,
Alte und Junge nackt und barfuß und entblößten Gesäßes[3].
Da werden sie bestürzt und beschämt dastehen
wegen Kûš, ihrer Hoffnung und wegen Muṣri, ihres Ruhmes.
Und sprechen werden die Bewohner dieser Küste[4]:
Sehet, so stehts mit unserer Hoffnung,
wohin wir unsere Zuflucht nahmen um Hülfe,

Digitized by Google

Daß wir uns retteten vor dem König von Assur —
wie sollten wir da entrinnen!

Der nächste Zweck dieser symbolischen Handlung Jesajas kann nur gewesen sein, der judäischen Regierung die Unvernunft des neuen Kurses, der sich blindlings in eine antiassyrische Verschwörung hineinstürzte, drastisch vor Augen zu stellen. Vielleicht hatte der über die geheimen politischen Machenschaften genau unterrichtete Prophet bald einsehen müssen, daß mit belehrenden und warnenden Worten gegen die von Hiskia ausgehende chauvinistische Stimmung nichts zu machen war und deswegen zu einem stärkeren Mittel gegriffen. Aber offenbar wollte Jesaja mit dieser sonderbaren wortlosen Predigt nicht blos auf seine engere Heimat einwirken, sondern auch die Nachbarn, vor allem die Philister, vor den Folgen ihrer volkverderbenden Politik warnen. Denn er läßt am Schlusse unseres Spruches »die Bewohner dieser Küste«, d. h. die Gesamtheit der kleinen südsyrischen Staaten angesichts der erfolgten Demütigung des großen Bundesgenossen im Südosten die Torheit ihres Unternehmens, bei dem sie sozusagen alles auf eine Karte gesetzt hatten, offen eingestehen. Wir dürfen daraus schließen, daß Jesaja als politische Persönlichkeit über Juda hinaus Bedeutung hatte und daß er sich im Bewußtsein dieses seines öffentlichen politischen Ansehens mit dem Mut einer gottgewirkten Überzeugung der nichtsnutzigen Intrigue gegen Assur entgegengestellt hat. Zum mindesten aber wird er seinen Landsleuten gegenüber in jener, den göttlichen Urteilsspruch über die herrschende politische Richtung antecipierenden Symbolik den Ernst der Zeitlage und die damit aufs schärfste kontrastierende religiös-sittliche Verirrung in seinem Volke zum Bewußtsein habe bringen wollen. Ihm war es heiliger Ernst mit dem Gedanken, daß Gott jetzt gerade von Israel die unbedingte Anerkennung seines in der Weltgeschichte offenbaren Willens durch demütige Beugung unter die Macht Assurs forderte und daß jede Auflehnung gegen diese offene Rebellion gegen den Heiligen Israels selbst sei.

Auf die diplomatischen Aktionen dieser Jahre darf man wohl auch den Spruch Jes. 30, 6—7 beziehen, der leider nur fragmentarisch überliefert ist und nach der Stichwortmethode

Digitized by Google

unter die auf Ägypten bezüglichen Sprüche der Sanheribperiode gesetzt worden ist[1]. Aber von einer Gesandtschaft nach dem bequem erreichbaren Ägypten konnte der Prophet unmöglich in diesen mythologischen Bildern sprechen. Es kann nur, wie Winckler längst erkannt hat, von einem arabischen Gebiet die Rede sein, und dann ist allerdings die Deutung auf Muṣri das nächstliegende. Es kommt hinzu, daß die von Jesaja gegebene Charakteristik des Volkes, dessen Hülfe man — wer? ist nicht genauer gesagt — durch reichen Tribut zu erkaufen suchte, fast wörtlich mit derjenigen übereinstimmt, die Sargon in der o. S. 62 zu zweit erwähnten Inschrift in bezug auf Pir'u von Muṣri gebrauchte: »zu einem Volk, das nichts nützen kann, dessen Hülfe eitel und nichtig ist«. Ist diese Datierung richtig, so muß der Spruch aus der Zeit der beginnenden diplomatischen Verhandlungen zwischen den palästinensisch-philistäischen Staaten und Muṣri stammen und mit seinem unverkennbaren Sarkasmus als ein weiteres Zeugnis für Jesajas heiligen Zorn über die politische Unreife seiner Zeitgenossen innerhalb und außerhalb Judas gewertet werden.

3.

Wenige Jahre nach diesen Ereignissen ist Sargon auf der Höhe seiner Macht gestorben. Ihm folgte sein Sohn Sanherib (Sin-aḫi-irbâ, 705—681), der schon zu Lebzeiten des Vaters als Statthalter in den nördlichen Grenzdistrikten eine hervorragende politische Rolle gespielt hatte. Auch seine Regierung war ein ununterbrochener Kampf gegen die in das Reich Tiglat-Pilesars und Sargons hineingezwungenen Völker und entfesselte gleich im Anfang alle Leidenschaften des Freiheitskampfes in den kleinen, für sich allein zur Ohnmacht verurteilten Weststaaten. Dabei scheint diesmal der alte Gegner Assurs, der Chaldäer Merodach-Baladan, der sofort beim Thronwechsel seine Ansprüche auf Babylon mit Waffengewalt — wenn auch vergeblich — wieder geltend machte, die treibende Kraft gewesen zu sein. Davon legt seine, am besten auf das Jahr 704 anzusetzende Gesandtschaft an Hiskia von Juda (2. Reg. 20, 12 ff.)[2], einen der Wortführer der antiassyrischen Politik im palästinensischen Westen (s. o. S. 60 f.), beredtes Zeugnis ab. Sie diente

Digitized by Google

ohne Zweifel dem auch früher schon gemachten Versuche, durch ein gemeinsames Vorgehen aller Gegner Assurs zwischen dem persischen und Mittelmeer dessen Lebenskraft zu unterbinden. In der Tat sehen wir Hiskia bald darauf (701) mit dem phönizischen Könige Lulî an der Spitze einer gesamtpalästinensischen Erhebung gegen Sanherib. Der Philisterfürst Padi von Ekron, der sich geweigert hatte, daran teilzunehmen, wurde von Hiskia in Jerusalem in Gewahrsam gehalten. Auch Muṣri scheint trotz der üblen Erfahrungen der früheren Aufstände sich der Koalition angeschlossen zu haben, und für die Teilnahme Ägyptens d. h. des äthiopischen Pharao Šabataka an dem Kampfe gegen den immer gefährlicher werdenden assyrischen Nachbar sprechen mehrere gewichtige Umstände[1].

Die Wogen der politischen Erregung müssen in Juda seit dem Thronwechsel in Assyrien ganz besonders hoch gegangen sein. Man glaubte wohl, diesmal ganz sicher das assyrische Joch abschütteln zu können und überhäufte jeden mit giftigem Spott und Hohn, der dem vermeintlich gottgefälligen Werk der Befreiung Israels seine warnende Stimme entgegensetzte. Aber einer zeigte sich allen Angriffen und allem Spott gegenüber unerschütterlich in seiner Überzeugung, daß dieser unsittliche Chauvinismus, der alle und jede vernünftige politische Erwägung in den Wind schlug, sich selbst das Grab grabe — der Prophet Jesaja, der in diesen bewegten Jahren wohl innerlich seine höchsten Triumphe feiern durfte. Die verhältnismäßig große Zahl seiner politischen Sprüche aus der Sanheribperiode und die Wucht seiner Sprache in ihnen lassen noch deutlich den schweren Kampf erkennen, den er damals gegen die vom Freiheitstaumel ergriffenen Leiter des Staates zu führen hatte.

Daß Jesaja vom ersten Augenblick an den Hof und die Regierung vor den Folgen der antiassyrischen Politik gewarnt hat, geht aus der bereits erwähnten Erzählung über den Empfang der babylonischen Gesandtschaft in Jerusalem deutlich hervor. Seine eigenen Dichtungen aus der Sanheribperiode aber ergänzen das dort gewonnene Bild von dem politischen Kampf, indem sie uns über die Wirkung der fortgesetzten eindringlichen Mahnungen des Propheten unterrichten.

Jesaja predigte von Anfang an tauben Ohren, und das konnte nicht anders sein, denn zwischen seiner, über den Zeit-

Digitized by Google

ereignissen stehenden religiösen Weltbeurteilung und der chauvinistischen Augenblickspolitik seiner Gegner, die sich völlig unfähig zeigten, die Zeichen der Zeit zu deuten (vgl. 5, 11 ff.), lag eine unüberbrückbare Kluft. Dieser prinzipielle Gegensatz, der also letztlich der der religiös-ethischen Gesamthaltung des ἄνθρωπος πνευματικός und des ἄνθρωπος σαρκικός war, durchzieht alle Dichtungen dieser Periode, vor allem die Streitreden des Propheten mit seinen Gegnern in der hohen Politik, deren poetischen Niederschlag wir in Einzelsprüchen und in zwei größeren Redekompositionen haben.

In die Zeit der beginnenden diplomatischen Verhandlungen zwischen den an der Koalition gegen Assur interessierten Mächten führen zunächst die kurzen Dichtungen 29, 15 f., 30, 1 ff. und 31, 1 ff., drei mit dem charakteristischen »Wehe« beginnende und ohne Zweifel aus derselben politischen Situation stammende Scheltreden:

29,15 Wehe denen, die [vor Jahwe][1] ihre Pläne zu verbergen
und deren Tun im Finstern geschieht, [suchen
Die da sprechen: wer sieht uns, und wer weiß, was wir treiben!
16 (Ihr Toren! Ist denn wie Ton der Töpfer zu achten,
daß das Werk zu seinem Wirker sagen darf: er hat mich nicht gemacht,
und das Gebild zu seinem Bildner: er versteht nichts?[2])

30,1 Wehe den widerspenstigen Söhnen, ist der Spruch Jahwes,
Auszuführen einen Plan, der nicht nach meinem Sinn,
und Bundopfer zu spenden, die nicht nach meinem Geist,
Auf daß sie häufen Sünde auf Sünde!
2 Nach Ägypten ziehen sie hinab, doch mich befragen sie nicht,
Zu flüchten in des Pharao Zuflucht und sich zu bergen im Schatten Ägyptens.
3 Doch es soll euch werden die Zuflucht zur Schande
und die Bergung zum Schimpf[3].

31,1 Wehe denen, die nach Ägypten ziehen um Hülfe und auf Rosse schauen,
Die auf Kriegswagen vertrauen, weil ihrer so viele,
und auf Reiterei, weil sie so zahlreich,
Aber nicht schauen auf den Heiligen Israels,
und nach Jahwe nicht fragen!
2 Doch der ist auch weise und wird Unheil verhängen[4],
nimmt auch sein Wort nicht zurück.

Digitized by Google

Aufstehen wird er gegen die Sippe der Bösewichter
und wider die Hilfe der Übeltäter.
[3] Ja, Ägypten ist Mensch und nicht Gott,
ihre Rosse Fleisch und nicht Geist!
So wird denn Jahwe seine Hand ausrecken,
daß zu Fall kommt der Schützer und stürzt der Beschützte,
Und zumal gehen sie alle zu Grunde.

Der erste dieser Sprüche, in dem Jesaja das lichtscheue Treiben der zünftigen Politiker an den Pranger stellt, ist ein beredtes Zeugnis für die Autorität, die den Propheten in Fragen der Staatsleitung zukam (vgl. Am. 3, 7). Denn so konnte nur ein Mann sprechen, der mit scharfem Auge die politischen Vorgänge beobachtete und dessen Kritik man zu fürchten hatte. Aus Furcht vor seinem unbestechlichen Wahrheitssinn, der gegen alle Schleichwege und unsittlichen Machinationen in der Diplomatie im Namen Gottes Front macht, beraten daher die Gegner des Propheten hinter verschlossenen Türen, in der Hoffnung, auf diese Weise am leichtesten zum Ziel ihrer Wünsche, der großen antiassyrischen Koalition der Weststaaten, zu gelangen[1].

Als das treibende Motiv dieser bewußt von Gottes Willen sich abwendenden (vgl. 30, 17) Politik hat Jesaja mit sicherem Blicke das blinde Vertrauen der zünftigen Politiker auf Menschenmacht, auf »Rosse, Reiter und Kriegswagen«, erkannt, das die Kehrseite ihrer glaubenslosen und sittlicher Grundsätze baren Weltanschauung ist und dessen Konsequenz immer tiefere Verstrickung in Sünde und erneute politische Mißerfolge sein werden. Denn Jahwe ist der Geist der Wahrhaftigkeit auch im politischen Leben, der nichts Krummes Gerade sein läßt und das verletzte Gebot staatlicher Ordnung an seinen Verächtern rächt. Und die so heiß begehrte ägyptische Hilfe, der man in Juda den Vorzug gibt vor dem »Heiligen Israels« d. h. vor der, aus dem sittlichen Bewußtsein von der höheren Pflicht gegen das Staatswohl fließenden demütigen Beugung unter Gottes Willen, wie er im politischen Weltgeschehen offenbar ist, diese Hilfe ist »Mensch und nicht Gott«, »Fleisch und nicht Geist«, ist also offene Opposition des Geschöpfs gegen den Schöpfer, bewußte Rebellion der Kreatur gegen den Lenker der Welt — die schwerste Sünde (ὕβρις), die der antike Mensch sich denken konnte — und darum dem Gericht Gottes ver-

Digitized by Google

fallen. Der Heilige Israels, der in den Kreisen der superklugen Diplomaten längst zum Gespött geworden ist, weil man hier Menschenwitz höher wertet als das »Achten auf Jahwes Tun« (5, 12), braucht nur die Hand auszurecken, so liegen die Verblendeten samt ihren Helfern zerschmettert am Boden.

Man wird vermuten dürfen, daß diese drei politischen Sprüche die auf den Abschluß eines Bündnisses mit der ägyptisch-äthiopischen Macht gerichteten Bestrebungen schrittweise begleitet haben, also die verschiedenen Stadien der diplomatischen Verhandlungen zwischen Hiskia und dem Pharao Šabataka reflektieren. Aus dieser Zeit, also etwa den Jahren 704/03 ist nun vielleicht auch das Mittelstück der großen Scheltrede 28, 1ff.[1] herzuleiten, in der der Prophet eine denkwürdige Szene aus seinem Kampfe mit den Männern der Regierung verewigt hat:

7 Und auch diese da taumeln voll Wein, wanken voll Rauschtrank —
Priester und Propheten hat der Wein verwirrt,
daß sie taumeln in der Vision, wanken in Rat und Entscheidung[2].
Denn alle Tische ringsum sind voll von Gespei,
Unflat, wohin man blickt[3].

9 »»Wen will er unterweisen, daß er verstehe,
und wen will er lehren, daß er vernehme?
Von der Milch Entwöhnten, von der Brust Genommenen?
Denn ṣau laṣau ṣau laṣau
qau laqau qau laqau
Ein wenig hier, ein wenig da!««

11 Ja, mit stammelnder Lippe und wildfremder Sprache
wird er reden mit diesem Volke,
Er, der ihnen gebot:
Das heißt Ruhe, und das heißt Erholung[4]:
laßt aufatmen das gequälte Volk!
Sie aber wollen nicht hören.

13 Darum soll ihnen Gottes Wort werden
»ṣau laṣau ṣau laṣau qau laqau qau laqau,
Ein wenig hier, ein wenig da«,
Daß sie gehen und straucheln und zerschellen[5],
sich verstricken und gefangen werden.

Man hat die in v. 7ff. geschilderte Szene mit Recht in den Tempel verlegt, wo Jesaja die in der hohen Politik sitzen-

Digitized by Google

den Männern, vorab Priester und Propheten, bei einem in wüste Orgien ausartenden Opferschmause getroffen hat. Wir müssen uns vorstellen, wie der Wein den Zechern die Zunge gelöst und wie man sich gegenseitig mit großen Worten in dem Gedanken an den herrlichen Ausgang des im großen Stile geplanten Befreiungswerkes berauscht hat. In diesen politischen Taumel hinein fährt der Prophet mit der Erinnerung an das Schicksal der stolzen Residenz Samaria, wo auch einmal der Hochmut zuchtloser Staatshäupter kurz vor dem tiefen Fall kam, und mit flammendem Zorn weist er die unwürdigen Leiter des Volkes, denen der Wein den Mut zu offener Verhöhnung des unbequemen Mahners gibt, auf ihre ersten und nächsten Pflichten hin: als berufene Organe des göttlichen Willens, die sie sich so sehr zu sein dünken, daß sie von niemand Belehrung nötig haben, sollten sie wissen, was dem geplagten Volk in diesen wirren Zeiten allein not tut, die Ruhe des Friedens zur Heilung der sozialen Schäden. Aber »sie wollen nicht hören«, sie verschließen ihre Ohren gegen die Stimme des Gewissens, die ihnen gebietet, nicht mit dem Rest der Volkskraft ein frivoles Spiel zu treiben. Für das religiös-ethische Urteil des Propheten, der niemals die Zukunft des Ganzen über der Befriedigung nationaler Eitelkeit durch kleine politische Augenblickserfolge aus dem Auge verliert, weil er auf der höheren Warte göttlicher Erkenntnis steht und den Abgrund sieht, dem das Volk innerlich und äußerlich entgegentaumelt, haben aber diese Männer der Ordnung nur Spott. Darum stellt ihnen Jesaja mit prophetischer Gewißheit die Strafe Gottes für diese Sünde in Aussicht: er wird nun bald zu diesen »Allerweltsweisen« und »Helden im Weinmischen« (vgl. 29, 14 und auch 5, 21 f. und 5, 11 ff.) in einer Sprache reden, dabei ihnen Hören und Sehen vergehen soll.

In dieser selben Zeit, wo die nationale Leidenschaft in allen Kreisen durch die Aussicht auf einen großen geschlossenen Aufstand gegen das assyrische Joch aufs heftigste erregt war, möchte man auch am ehesten die in cap. 29, 1—14 enthaltenen Dichtungen entstanden denken. Am Anfang steht hier eine leider nur fragmentarisch erhaltene Apostrophe an Jerusalem (29, 1—8[1]), von der folgender Wortlaut zu ermitteln ist:

Digitized by Google

[1] Wehe ....., ...[1], Stadt, wo David Lager schlug!
Fügt Jahr zu Jahr, im Kreislauf der Feste!
[2] Wahrlich, ich will ..... bedrängen, daß Stöhnen und Gestöhn entsteht,
Und sollst mir wie ..... sein, und ich lagere mich wie David wider dich.
Ich enge dich ein mit Posten und werfe Wälle wider dich auf.
[4] Dann wirst du aus tiefster Erniedrigung reden,
und aus dem Staube her dein demütiges Wort erklingen[2].

Man hat aus v. 1b mit gutem Grunde geschlossen, daß diese Dichtung der Eingang einer am Neujahrsfeste (zur »Wende des Jahres« im Herbst) vor breitester Öffentlichkeit vorgetragenen Scheltrede ist, in der der Prophet in den Festjubel und die frivol-leichtfertige Zuversicht hinein, die lachend der Zukunft entgegen sieht und sich in Gedanken schon der nächsten Feste freut, sein »Wehe« ruft: bald soll über diese stolze, festselige Stadt (vgl. 5, 14 ff.), die sich im Glanze des großen Helden Davids sonnt und von großen Taten träumt, ein anderer David kommen, der ihre Mauern bricht und ihren Hochmut in das flehendliche Bitten des im Staub liegenden Gefangenen verwandelt. Wann diese Katastrophe eintreten soll, ist nicht ausdrücklich gesagt, doch darf aus der ironischen Bemerkung »fügt Jahr zu Jahr im Kreislauf der Feste« zusammen mit dem Drohwort an die sorglos dahinlebenden Frauen Jerusalems (32, 9 ff., beachte hier »über Jahr und Tag«!) geschlossen werden, daß Jesaja sie für die allernächste Zeit, also als unmittelbare Wirkung der durch die zeitige Politik geschaffenen Weltlage erwartete. Und zwar hat er an eine mit elementarer Gewalt über Jerusalem hereinbrechende Katastrophe gedacht, wie das Fragment 29, 5 beweist:

Und geschehen wirds,
Plötzlich, urplötzlich wird sie von Jahwe heimgesucht[3],
Mit Donner und Dröhnen und lautem Schall,
mit Sturm und Wetter und der Flamme verzehrenden Feuers.

Es sind das die gewöhnlichen Bilder für ein Kriegsunwetter, das mit vernichtender Gewalt in den Frieden von Stadt und Land hineinbraust und ein rauchendes Trümmerfeld hinter sich läßt. —

Digitized by Google

Jesajas Drohworte blieben wie gesagt unbeachtet: Das Bündnis, von dem man das Heil für Juda erwartete, kam wirklich zustande, ja man rühmte sich dieses diplomatischen Erfolges dem Propheten gegenüber in Worten, die mit zynischer Frechheit seinen Gottesglauben und seine sittlich-sozialen Grundsätze verspotteten, vgl. 28, 14 f.:

14 (Darum) hört Jahwes Wort, ihr Männer des Spottes,
Tyrannen dieses Volkes da, das in Jerusalem ist!
15 Ihr sprecht:
Wir haben einen Bund mit dem Tode geschlossen,
und mit Scheol machten wir einen Vertrag![1]
Wenn die brausende Flut[2] daherfährt —,
uns wird sie nicht treffen,
Denn wir haben Lüge zu unsrer Zuflucht gemacht,
und in Trug uns geborgen!

Das Mysteriöse dieser im ersten Teile vielleicht sprichwörtlichen Redeweise empfängt aus Jesajas herrlicher Antwort auf das freche Gespött der מֹשְׁלִים d. h. der regierenden Kreise die nötige Beleuchtung. Den Bundesgenossen »Lüge« und »Trug« setzt er (v. 17) »Recht« und »Gerechtigkeit« d. h. Ehrlichkeit als die gottgewollten Maßstäbe des politischen Verhaltens, und dem Pochen auf Tod und Teufel, den vermeintlich besten Helfern in den Nöten der Zeit, den felsenfesten Glauben (v. 16) an den Gott, der im Regiment sitzt und die Welt nach seinem heiligen Willen lenkt, entgegen. So fällt er das göttliche Verdammungsurteil über die von den Zeitgenossen seit langem beliebte Politik der diplomatischen Kniffe und Ränke, des Selbstbetruges und der abergläubischen Kultpraktiken, durch die sie sich gegen einen unglücklichen Ausgang des geplanten Kampfes »fest« gemacht haben[3], indem er mit heiligem Ernst unbedingtes Gottvertrauen als das für das wankende Staatsgebäude einzig tragfähige Fundament stabiliert, vgl. 7, 9. Und das ist kein unpraktischer, passiver Glaube, sondern Religion und Sittlichkeit in eins, denn »Recht und Gerechtigkeit« sind die notwendigen Korrelate dieses Glaubens an Gottes Allmacht, wie Tyrannei und sittliche Verwilderung die des herrschenden Systems der verlogenen und frivolen Diplomatenkünste.

Vor dieser vom Propheten unermüdlich gepredigten Welt

Digitized by Google

des sittlich-religiösen Ideals muß die Welt der Lüge und Gemeinheit vergehen. Denn das Gericht Gottes ist eine innere Notwendigkeit, vgl. v. 17b ff. und 22. Der göttliche Zorn wird auflodern wie einst in den Tagen der Väter, wo man seine Nähe im heiligen Kriege verspürte, aber — so fügt Jesaja mit pathetischer Ironie hinzu — nicht in der Art, wie es die falsche chauvinistische Hoffnung von ihrer egoistischen Gottesvorstellung aus erwartet, sondern im Sinne eines furchtbaren Strafgerichts, vgl. v. 21:

Denn wie zu Har Perazim wird Jahwe aufstehen,
wie im Tale bei Gibeon toben[1],
Zu tun seine Tat — fremd seine Tat,
zu wirken sein Werk — wildfremd sein Werk!

Darum ists jetzt Zeit, das Spotten zu lassen, denn »Vertilgungsbeschluß hab' ich gehört vom Herrn über die ganze Erde«.

Aus derselben tiefen sittlichen Erregung Jesajas über die heillose chauvinistische Verblendung des Volkes und seiner Leiter und die grauenvolle Verwilderung der Gewissen, die die heiligsten Überzeugungen mit frechem Munde dem Spott preisgibt, ist endlich das große Bekenntnis gesprochen, mit dem er selbst in seinen biographischen Aufzeichnungen diesen langen vergeblichen Kampf um das Wohl von Volk und Vaterland abgeschlossen hat, cap. 30, 8—17. Der göttlichen Stimme in ihm folgend hat er uns in dieser Dichtung ein unschätzbares Denkmal von der Größe und Reinheit seines Gottesglaubens und von seiner geistigen und sittlichen Überlegenheit über die politische Unfähigkeit eines innerlich fauligen und in Scheinfrömmigkeit (vgl. 29, 13 f.) aufgehenden Geschlechts hinterlassen:

30,8 Und nun geh hin und schreib es nieder[2] und auf eine Buchrolle zeichne es,
Daß es diene für eine spätere Zeit zum unvergänglichen Zeugnis![3]
9 Denn ein störrisches Volk ist es, eine Lügenbrut,
Kinder, die nicht hören wollen auf meine Weisung![4]
10 Die zu den Sehern sagen: ihr sollt keine Vision haben,
und zu den Propheten: ihr sollt nicht schauen, was recht ist[5]!
Redet, was (uns) angenehm klingt, schaut, was Illusion ist,

Digitized by Google

11 weichet ab vom (rechten) Wege, biegt ab vom (geraden) Pfade,
Laßt uns in Ruhe mit dem »Heiligen Israels«!

12 Darum (so spricht der Heilige Israels):
Weil ihr mißachtet dieses mein Wort
Und auf Krummes[1] und Verkehrtes vertraut und euch darauf stützt, —
13 So soll euch werden diese Sündenschuld
Wie ein Bruch, der sich senkt und ausweitet an hochragender Mauer, —
Plötzlich, urplötzlich stürzt sie zusammen,
14 Wie Töpfergefäß in Stücke geht[2], das man schonungslos zerschmeißt,
So daß nicht eine Scherbe zu finden in all dem Getrümmer,
Feuer zu fassen vom Herde, oder Wasser aus der Grube zu schöpfen!

15 Denn also sprach der Herr Jahwe, der Heilige Israels:
Durch Verzichten[3] und Ruhehalten sollt ihr gerettet werden,
im Stillesein und Vertrauen soll eure Kraft liegen!
Ihr aber wolltet nicht und riefet: nein![4]
Auf Rossen wollen wir dahinjagen — darum sollt ihr nun fliehen,
Und auf dem Renner wollen wir reiten — darum sollen euch eure Verfolger einholen!
17 Vor dem Drohen von fünfen sollt ihr davonjagen[5], bis daß ihr ein Rest seid
Wie ein Signalmast auf kahlem Bergeshaupt, wie eine Fahne auf einsamem Hügel!

Die politischen Sprüche Jesajas aus den Jahren vor der Katastrophe von 701 klingen also alle in denselben Gedanken aus: Israel ist reif zum Gericht, und der Vollstrecker desselben, den das Volk durch seinen unsinnigen Freiheitsdrang selbst herbeiruft, kommt, ehe die verblendete Nation es ahnt[6]. Mit zunehmender Schärfe und aus schwersten Erfahrungen heraus hat der Prophet in diesen Kampfesjahren, wo wir ihn uns als das geistige Haupt einer kleinen Schar von Vertretern des alten Glaubens Israels an den Weltengott, der über den Sternen waltet und der ihm durch seine Boten je und je seinen sittlichen Willen kundgemacht hat, denken müssen, seinen Zeitgenossen die ewige Wahrheit von der gottgewirkten Verstockung alles dem Verderben Verfallenden gepredigt. Die Kehrseite dieses mit tiefster Überzeugung als göttliche Offenbarung vor-

Digitized by Google

getragenen Urteils über Israel ist natürlich wieder die Wertung der herrschenden Weltmacht Assur als der Vollstreckerin des Gerichtes Gottes gewesen. Der Assyrer war für Jesaja der »Stab seines Zornes« und »der Stecken seines Grimmes«, wie es in einer späteren Dichtung heißt. Aus der religiösen Denkweise des Propheten in die uns geläufigere historisch-politische umgesetzt bedeutet das aber, wie wir schon oben S. 57 gesagt haben, die Überzeugung von dem inneren Rechte der Existenz eines kraftvollen umfassenden Regimentes in einer Welt überlebter kleinstaatlicher Gebilde. Ohne diese tiefere ethische Beurteilung der großen weltgeschichtlichen Erscheinung des Assyrerreiches und seiner Erobererkönige von Tiglat-Pilesar bis Sanherib ist die Tatsache, daß Jesaja ein halbes Menschenalter hindurch seine assyrerfreundliche Haltung gegen alle Opposition der zünftigen Politiker und trotz mancher entgegenstehenden Erfahrung (vgl. o. S. 56)[1] konsequent festgehalten hat, psychologisch nicht zu begreifen.

Im Hinblick auf sein dezimiertes und in zunehmender sozialer Verwilderung sich selbst verzehrendes Volk[2] hat Jesaja aber die assyrische Herrschaft nicht blos als wohlverdiente Zuchtrute gewertet, sondern ihr auch eine positive Wirkung zuerkannt, insofern er des Glaubens lebte, es würden aus der ruhigen Anerkennung des von Gott gewollten vasallenstaatlichen Verhältnisses die zur Heilung der sozialen Schäden nötigen Kräfte gewonnen werden (vgl. 30, 15!). Und so hat er offenbar auch über Israel hinaus auf eine Neugeburt des in den alten staatlichen Formen erstarrten politischen Lebens gehofft. Grundlage und Garantie dafür konnte in der Tat der durch das assyrische Weltreich gebotene Schutz der kleinen und kleinsten Herrschaftsgebiete gewähren, wofern es nicht seine Kräfte in bloßen Machtkämpfen vergeudete und diese nur willens waren, ihren Tribut zu zahlen und auf eigene Politik zu verzichten. Wenn solche Gedanken einem Manne von politischem Scharfblick und Weltkenntnis, wie es Jesaja gewesen ist, nicht fremd bleiben konnten, so mag man die Propheten immerhin »politische Agenten« Assurs nennen. Aber man füge hinzu, daß sie es *οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρώπων οὐδὲ δι᾽ ἀνθρώπου* waren, sondern aus dem Geheimnis ihrer von Gott berührten Seele heraus, in der Kraft einer einheitlichen religiös-sittlichen Überzeugung von der

Digitized by Google

Weltgeschichte als der Stätte der Offenbarung Gottes, und darum nicht den assyrischen Herrschern zulieb, oder im Dienste einer Kulturidee, sondern um der Wahrheit willen und zum Heile ihres Volkes und der Welt.

Das von der erneuten assyrischen Invasion erwartete Gottesgericht ist auch jetzt wieder ein strenges Läuterungsgericht. Darüber dürfen so harte Ausdrücke wie »Vernichtungsbeschluß« (כלה ונחרצה 28, 22) und die scharfe Zuspitzung des leitenden Gedankens in dem Gleichnis vom Weinberg (5, 1ff.) und in der Berufungsvision (6, 1ff.) nicht täuschen. Auch Amos und Hosea (in der ersten Zeit seiner Wirksamkeit) haben sich das göttliche Gericht über Israel nie anders gedacht. Sie erwarteten einen gründlichen Aderlaß als Vorbedingung für die Gesundung des kranken Volkskörpers. So auch Jesaja, in der Sanheribperiode so gut wie früher[1]. Inwiefern diese pädagogische Gerichtsvorstellung ein notwendiges Stück seiner religiösen Gesamtanschauung, seiner Geschichtsphilosophie, wenn man so sagen darf, war, wird unten näher zu zeigen sein. Hier sei nur auf den Schluß der Dichtung 30, 8ff. (s. o. S. 73f.) und auf das, am besten aus der Stimmung der Jahre 704 u. f. verständliche Klage- und Scheltgedicht 1, 21—26 verwiesen, das ebenfalls im Gedanken des kommenden Läuterungsgerichtes seine Pointe hat:

21 Wie ist zur Dirne geworden die treue Stadt,
Zion[2], so voll von Recht und Gericht wo Gerechtigkeit weilte!
22 Dein Silber ward zu Schlacken, dein Trank verschnitten,
23 Deine Beamten Rebellen und Diebesgesellen,
ein jeder auf Bestechung aus und gierend nach Truggeld.
Doch der Waise schaffen sie nicht Recht,
und der Witwe Prozeß kommt nicht vor ihr Forum.
24 Darum —
So spricht der Herr Jahwe Zebaoth, der Starke Israels:
Ha, wie will ich mich letzen an meinen Widersachern
und mich rächen an meinen Feinden,
25 Will deine Schlacken ausschmelzen im Feuerofen[3]
und all deine Bleistücke entfernen,
26 Will deine Richter machen wie sie ehedem waren,
und deine Räte wie in früheren Tagen.
Darnach wirst du (wieder) heißen
Ort der Gerechtigkeit, treue Stadt.

Digitized by Google

Hier wird also ausdrücklich als Zweck des Strafgerichts, das in einem einzigen Vergleich von höchster Lebenswahrheit nach Art und Ziel verdeutlicht wird, die Heilung der derzeitigen sozialen und politischen Schäden des judäischen Staatswesens hingestellt. Jerusalem, das in unkeuschem Wandel und gottvergessener Rebellion seinen höchsten Schmuck, den sittlichen Adel eines in Gottesfurcht wandelnden Gemeinwesens, verloren hat, muß durch die Schrecken des assyrischen Kriegssturmes hindurch, um die einstige Höhe des gottgewollten Ideals, nämlich sittliche Gesundheit und religiöse Kraft als Grundlagen dauernder Existenz, wieder zu erlangen. Die göttliche Pädagogie, die im Werden und Wachsen des assyrischen Reiches offenbar geworden ist, erreicht also allem sündigen Treiben zum Trotz ihren Zweck. Israel wird ohne es zu wollen und zu ahnen, durch das verhaßte Volk Ninives für seinen hohen Beruf in der Welt tüchtig erhalten. Das ist letztlich Gottes Antwort auf den Abfall seines Volkes. —

Betrachten wir nun kurz den Verlauf der kriegerischen Ereignisse, die durch die neue Koalition gegen Assur veranlaßt wurden. Sanherib war, wie bereits o. S. 65 kurz angedeutet wurde, mit Merodach-Baladan schnell fertig geworden und hatte nach dessen Vertreibung einen babylonischen Adligen, Bel-ibnî, von dem er selbst aussagt, daß er »wie ein Hündchen in seinem Palast aufgewachsen sei«, an seiner Stelle als König eingesetzt. Dann wandte er sich (702/01) gegen die Rebellen im Westen, »nach dem Lande Ḫatti« (Taylor-Prisma Col. II 34ff.). Von Norden her anrückend unterwarf er zunächst Phönizien. Luli, der König von Sidon und Tyrus, Hiskias Bundesgenosse, floh ohne Schwertstreich in sein cyprisches Gebiet und muß dort bald danach gestorben sein. Sein Gebiet gab Sanherib an Ethobaal und nahm dann die Huldigung einer größeren Zahl syrischer Kleinstaaten entgegen (Samsimuruna, [Sidon], Arvad, Byblos, Asdod, Ammon, Moab und Edom). In Phönizien leistete nur Tyrus Widerstand, sodaß Sanherib Truppen zur Belagerung zurücklassen mußte. Er selbst rückte in das philistäische Gebiet vor und eroberte Askalon mit den dazu gehörigen kleinen Städten. Dann wandte er sich gegen Ekron. Hier, bei dem südlich davon gelegenen Orte Altaḳu, trat ihm endlich die Heeresmacht der Verbündeten, philistäisch-

Digitized by Google

muṣritisch-ägyptische Truppen (s. o. S. 65 f.) in offenem Felde entgegen, wurde aber schimpflich geschlagen (701), und Ekron nebst Altaku und Timnath fiel in die Hände des Siegers. Über die rebellische Stadt wurde ein strenges Gericht gehalten. Trotz alledem scheint Hiskia den Widerstand gegen den assyrischen Oberherren nicht aufgegeben zu haben, denn Sanherib wandte sich nun mit aller Macht gegen Juda und spez. gegen Jerusalem, wo er den König durch eine ausgedehnte Zernierung — nicht Belagerung! — »wie einen Käfigvogel« einsperrte[1]. Während er selbst bei dem westlich von Hebron gelegenen Lakiš sein Hauptquartier hatte[2], unterwarfen seine Truppen nach und nach mehr als 40 befestigte judäische Ortschaften, die an die benachbarten Vasallen Mitinti von Asdod, Padi von Ekron und Sil-bêl von Gaza aufgeteilt wurden. Hiskia, wie es scheint, von seinen eigenen Truppen in Stich gelassen[3], wandte schließlich durch freiwillige Unterwerfung das Schlimmste ab, lieferte den gefangen gehaltenen Padi aus und rettete durch einen schweren Tribut seine Hauptstadt. In Ninive erfolgte später die offizielle Huldigung durch eine Gesandtschaft, die auch den Tribut überbrachte[4]. Die auffällige Tatsache, daß Sanherib den hartnäckigsten syrischen Rebellen im Besitz seines, wenn auch stark verkleinerten Gebietes ließ, hat man mit Recht mit dem während der Belagerung Jerusalems ausgebrochenen babylonischen Aufstand in Verbindung gebracht. Es war nämlich (701) Merodach-Baladan mit Hülfe des schwachen Bel-ibnî und im Bunde mit Elam und dem Chaldäerfürsten Mušezib-Marduk nochmals gelungen, Sanherib den Besitz Babylons streitig zu machen, sodaß der Großkönig gezwungen war, den westlichen Kriegsschauplatz zu verlassen, wie das der erwähnte assyrische Bericht in dem Ausdruck »ich ließ mir . . . . . nach Ninive, meiner Hauptstadt, nachbringen«, deutlich erkennen läßt.

Eine wesentliche Ergänzung des geringen historischen Materials für die Ereignisse des Jahres 701 liefern nun zwei Dichtungen Jesajas, deren eine das überlieferte Buch sonderbarer Weise eröffnet, cap. 1, 2—8 und cap. 22, 1 ff. Beides sind prächtige Stimmungsbilder aus der Zeit unmittelbar nach der Beendigung des Krieges[5]. In 1, 2—8 lenkt der Prophet — vielleicht im Anschluß an die von Sanherib angenommene Kapitulation — die Blicke des Volkes auf die furchtbaren Wir-

Digitized by Google

kungen der politischen Weisheit seiner Führer hin, auf die sich jene so viel eingebildet hatten. Nun ist die Probe aufs Exempel gemacht, und — es ist gekommen, wie Jesaja vorausgesagt hatte. Juda gleicht einem zerschundenen und zerschlagenen Leibe, an dem kaum noch eine heile Stelle ist, oder ohne Bild gesprochen:

7 Euer Land eine Wüstenei, eure Städte vom Feuer verbrannt,
Eure Äcker da vor euch — Fremde genießen ihre Frucht[1]!
8 Und übrig geblieben ist die Tochter Zion wie eine Hütte im Weinberg,
wie eine Nachthütte im Gurkenfelde, wie ein einsamer Wachtturm.
9 Hätte nicht Jahwe Zebaoth einen Rest uns gelassen[2],
Wie Sodom wären wir geworden, Gomorra würden wir gleichen.

Der judäische Staat auf Jerusalem und die nächste Umgegend zusammengeschmolzen, das also ist das Resultat der so klug eingefädelten Pläne der Diplomaten! Das Lachen und Spotten wäre nun auf Jesajas Seite, aber das stände dem Propheten des Höchsten im Angesicht dieses Gottesgerichts schlecht an. Vielmehr waltet er nun erst recht seines Amtes als Missionar an dem verirrten Volke und ruft in flammender Predigt zur Buße auf, vgl. 1, 10ff. und 1, 18ff.: nur von innen heraus kann die Heilung kommen, aus Sinnesänderung und demütiger Beugung unter Gottes Hand.

Aber dazu war das zuchtlose Geschlecht seiner Zeit am wenigsten geneigt. Statt aus der frivol heraufbeschworenen Kriegsnot, die Staat und Hauptstadt an den Rand des Verderbens gebracht hatte, eine Lehre zu ziehen und die Gnade Gottes zu preisen, der seinem Volk nochmals eine Frist gesetzt hatte, begannen die Jerusalemer nach dem Abzug des assyrischen Heeres das alte leichtfertige und dem Ernst der Zeit Hohn sprechende Leben von neuem. Dieser schmerzlichen Erfahrung, die wohl den Gipfel all des seelischen Leids bedeutete, das Jesaja in den Tagen Hiskias zu ertragen hatte, hat er in einer größeren Dichtung Ausdruck gegeben, die wir als die letzte seiner erhaltenen politischen Scheltreden betrachten dürfen, cap. 22, 1—14. Leider ist nur noch der Anfang und der Schluß verständlich[3]:

Digitized by Google

[1] Was habt ihr denn, daß ihr gestiegen allesamt auf die Dächer,
[2] Lärmerfüllte, festlich bewegte, jubelnde Stadt?
Deine Erschlagenen sind nicht Schwertdurchbohrte,
nicht Männer, die im Kampfe gefallen,
[3] Alle deine Anführer sind feige geflohen weithin geflüchtet[1],
(Und alle deine . . . . . .)
[4] Darum sage ich: blickt weg von mir, laßt mich bitterlich weinen,
Müht euch nicht mich zu trösten, ob meines Volkes Verderben!

[5] Denn ein Tag des Schreckens der Verwüstung und Verwirrung
kommt vom Herrn Jahwe Zebaoth:
Im Tal Hizzajon . . . . . .[2]
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
[11b] (Doch ihr schautet nicht auf den, der es bewirkte,
und auf den, der es seit langem geplant, richtet ihr nicht euren Blick[3]).
[12] Es rief der Herr Jahwe Zebaoth (jenes Tages)
Zum Weinen und Klagen, zu Buße und Jammer,
doch siehe da: Wonne und Freude:
Rinder würgen und Schafe schlachten,
Fleisch essen und Wein trinken!
»Gegessen und getrunken, denn morgen sind wir tot«!
[14] Da hat mir offenbart Jahwe Zebaoth:
Wahrlich, nicht sei euch vergeben diese Sündenschuld,
bis daß ihr tot seid![4]

Ein neues blutiges Gericht wird Gottes Antwort auf diese Totsünde des entarteten Volkes sein — mit dieser furchtbaren Drohung, die der Prophet in den Freudentaumel der Jerusalemer hineinschleuderte, ist er damals vom politischen Schauplatz geschieden.

Ob für immer? Die Beantwortung dieser schwierigen Frage hängt einerseits von der Auffassung der, im Anfang zum überlieferten Jesajabuch enthaltenen, mit unbedeutenden Varianten aus 2. Reg. 18f. übernommenen Legende von Sanheribs Kriegszug gegen Jerusalem, andrerseits von der Beurteilung der antiassyrischen Dichtungen des Propheten, ab. Über erstere soll hier noch kurz gesprochen werden.

Digitized by Google

Bekanntlich folgt auf den kurzen historischen Bericht über Hiskias Unterwerfung und Tributzahlung 2. Reg. 18, 13—16 eine in doppelter Form vorliegende Erzählung von Jesajas heilsamem Einfluß auf den König während einer Expedition Sanheribs gegen Jerusalem, ein Stück Prophetenlegende, das mit dem bisher aus Jesajas Dichtungen gewonnenen Bilde von seinem Verhältnis zur Politik Hiskias unvereinbar ist. In beiden Erzählungen a) 18, 17—19, 9a und 36 und b) 19, 9b—36 ist nämlich die Pointe das Auftreten Jesajas, der in der allgemeinen Angst und Verzweiflung seine unerschütterliche Ruhe und Glaubenszuversicht bewahrt und die sichere Errettung Jerusalems voraussagt (vgl. 19, 5—7 und 19, 20 und 32—33; über das Gedicht 19, 21—28, das wohl spätere Ausmalung der Szene ist, vgl. die Ausführungen in Kap. III (unten S. 140ff.), und der Effekt ist der plötzliche Abzug der Assyrer (vgl. 19, 8—9 und 36 und 19, 35f.). Der Unterschied besteht in der verschiedenen Motivierung desselben, in a) wegen des Anmarsches des Äthiopenkönigs Tirhaka, in b) wegen des von Gott im Lager der Assyrer gewirkten Wunders, und in der verschiedenen Ausmalung der Verhandlungen zwischen dem Assyrerkönig und Hiskia, in a) mündliche Aufforderung durch den rabšaḳê resp. turtan, in b) durch einen Brief Sanheribs, vgl. 19, 14.

Nun kann es keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß in dem Bericht a) tatsächlich ein Vorgang aus dem Kriegszuge von 701 erzählt werden soll, und daß die Erzählung in Einzelheiten auf guter geschichtlicher Überlieferung beruht[1]. Nach dem oben S. 78 Gesagten ist es durchaus wahrscheinlich, daß Sanherib im eigensten Interesse dem Könige Hiskia die Aussichtslosigkeit seines Widerstandes vor Augen stellte und zu diesem Zwecke einen Unterhändler vor Jerusalem sandte. Aber in dem wichtigsten Punkte verrät sich die Erzählung als Legende, nämlich in der Rolle, die sie dem Propheten Jesaja zuweist. Diese ist psychologisch unmöglich, denn der Jesaja, den wir aus seinen zahlreichen hierher gehörigen Dichtungen als den unbeugsamen Gegner aller und jeder antiassyrischen Politik kennen gelernt haben, der in Sanheribs Anmarsch gegen die verbündeten Weststaaten den Triumph Gottes über menschliche Lüge und Selbstüberhebung sah[2] und eben noch in den Schrecken des Krieges die sittliche Verkommenheit

Digitized by Google

seiner Landsleute in ihrer ganzen Tiefe erfahren hatte, dieser Jesaja konnte sich unmöglich dazu hergeben, ohne weiteres die schlotternde Angst des Königs durch ein Trostsprüchlein zu bannen und hinter den Wolken des Kriegsgewitters die Sonne göttlicher Gnade zu zeigen. Der sittliche Ernst jesajanischer Frömmigkeit, deren Gott eben nicht fünfe gerade sein läßt, verbietet m. E. ein solches Possenspiel.

Nun steht und fällt aber mit der, in Jesajas Weissagung von der baldigen Beendigung der Not liegenden Pointe des Ganzen der Abschluß der Geschichte, der plötzliche unfreiwillige Abbruch des Kriegszuges, den man sich natürlich im Sinne des Erzählers als in ursächlichem Zusammenhang mit der Wirksamkeit des Propheten denken muß (vgl. 19, 4 »so lege nun Fürbitte ein für den Rest, der noch da ist«!). Mithin bleibt von der ersten Legende nur der historische Rahmen, die Aufforderung zur Kapitulation, und die Tatsache des Abzuges der Assyrer. Und das läßt sich mit dem dokumentarisch treuen Bericht 18, 14ff. und den assyrischen Nachrichten recht wohl vereinigen. Sanherib hat — natürlich nach der entscheidenden Schlacht von Altaḳu, wo der unglückliche Ausgang des Koalitionskrieges vorauszusehen war — wegen der babylonischen Wirren auf möglichst schnelle Beendigung des Feldzuges gedrungen und darum Hiskia zur Kapitulation raten lassen[1]. Hiskia aber sah angesichts der illusorischen ägyptisch-muṣritischen Hülfe und der furchtbaren Verheerung des eigenen Landes ein, daß hier nichts mehr zu gewinnen, aber alles zu verlieren war, unterwarf sich darum freiwillig und rettete so wenigstens seine Hauptstadt. So erklärt sich auch am einfachsten die verhältnismäßig glimpfliche Behandlung, die der rebellische König erfuhr.

Ist diese Erklärung der ersten Erzählung in 2. Reg. 18f. richtig, so erledigten sich auch die, in dem textlich übrigens korrumpierten Schluß 19, 9[2] liegenden historischen und sachlichen Schwierigkeiten, daß nämlich Sanheribs — nicht blos des rab-šaḳê! — Abzug mit dem Anrücken eines Heeres unter Taharka in Verbindung gestanden habe, was der inschriftlichen Überlieferung direkt widerspricht und strategisch einfach unmöglich ist, und daß das Wort vom Gerücht 19, 7 natürlich nur auf den babylonischen Aufstand gemünzt sein kann, mithin 19, 9

Digitized by Google

auch mit der Legende selbst in Widerspruch steht[1]. Die Erzählung von der Aufforderung zur Kapitulation 18, 17—36 ist also mit legendarischen und historischen Motiven verbunden worden, die ursprünglich garnichts mit ihr zu tun gehabt haben. Das weist aber darauf hin, daß sie mit einer Begebenheit, in deren Darstellung diese Motive im Mittelpunkte standen, verwechselt werden konnte und verwechselt worden ist.

Diese Begebenheit ist nun der historische Hintergrund der zweiten legendarischen Erzählung 19, 9bff., in der Jesaja ungefragt dem sich demütigenden und um Gottes Ehre besorgten König Hiskia den Trost erteilt, daß der Assyrer nicht einmal an die Stadt herankommen, geschweige denn sie einnehmen soll. Sie wird von den meisten Exegeten freilich noch immer unbesehen auf das Jahr 701 gedeutet, aber das ist m. E. ganz unmöglich. Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß die militärische Situation in 19, 9ff. genau dieselbe ist wie in der ersten Legende, weil beidemal nicht von einer bestehenden Belagerung Jerusalems die Rede ist, sondern vorausgesetzt wird, daß Sanherib mit seinem Heere erst im Anzuge ist, wie ja überhaupt die nähere Verumständung beider Legenden in Situation, Personen und Reden so gleichmäßig angelegt ist, daß sie nur auf Kontamination zweier Erzählungen beruhen kann[2]. Das ist also erst die Folge eines allmählich vollzogenen Ausgleichs. Ursprünglich hatte 19, 9ff. mit 18, 17ff. garnichts zu tun, denn die Erzählung von der Erfüllung des von Gott verheißenen Schutzes Jerusalems vor Sanherib (19, 35) macht es, wie Winckler (At. Unters. S. 15ff.) längst erkannt hat, ganz unmöglich, die zweite Legende auf die Ereignisse von 701 zu beziehen. Die Tötung der Assyrer »im Lager« (wo? ist nicht gesagt) kann nämlich von der bekannten Erzählung Herodots über die Rettung Ägyptens vor Sanheribs Truppen durch die Mäuseplage (Pest) trotz Meinhold nicht getrennt werden, denn »es bleibt die merkwürdige Übereinstimmung der ägyptischen und hebräischen Tradition, daß ein außerordentliches Ereignis auf dem Gebiete der Natur zum Abzug der Assyrer mitwirkte« (Kittel). Mithin ist es, wenn man nicht überhaupt auf eine Erklärung verzichten will, einfach eine Forderung der exegetischen Konsequenz, mit

Digitized by Google

Winckler u. a. das der Legende zu Grunde liegende historische Ereignis aus der Regierung Sanheribs mit einem späteren Zuge desselben nach Westen zu kombinieren und zur historischen Verdeutlichung der sagenhaft verdunkelten Notiz Herodots (II, 141)[1] das keilschriftliche Material heranzuziehen (vgl. u. zu S. 117, 1). Beides zusammen aber führt auf einen im Zusammenhange mit der Expedition gegen Taharka stehenden zweiten Zug gegen Hiskia, bei dem Jerusalem wie durch ein Wunder gerettet wurde[2], und auf diesen zweiten Zug Sanheribs gegen Jerusalem bezieht sich ursprünglich die Prophetenlegende 2. Reg. 19, 9bff.[3]. Ein schlagender Beweis dafür ist m. E. die Tatsache, daß in 19, 36 (vgl. 19, 7) der Abzug Sanheribs mit seinem baldigen Tode in engste Verbindung gebracht wird[4]. Das ist nur vom Standpunkt einer auf den zweiten Zug Sanheribs anspielenden Legende verständlich als Reflex der geschichtlichen Tatsache, daß Sanherib bald danach (681) wirklich seinen Tod gefunden hat. In der ursprünglichen Form der auf das Jahr 701 bezüglichen Erzählung 18, 17ff. ist dieser Hinweis auf ein zwanzig Jahre (!) später eingetretenes Faktum widersinnig und schriftstellerisch unmöglich. Denn so plumpe vaticinia läßt auch der schlechteste Legendenerzähler die Propheten nicht sprechen. 19, 7b ist ein Zug aus der zweiten Legende, die mit der Notiz von Sanheribs Flucht und seiner Ermordung abschloß. Auf letztere zielte offenbar der erbauliche Zweck der Legende ab, indem sie zeigte, wie Gott das freche Prahlen des Königs mit einem von Jesaja vorausgesehenen schnellen und schrecklichen Ende bestrafte.

Als historischer Kern beider Legenden enthüllt sich also dort die Tatsache, daß Sanherib im Jahre 701 durch Unterhändler mit Hiskia in Verbindung getreten ist, und daß der König damals wenigstens im Besitz seiner Hauptstadt blieb; hier das Faktum einer nochmaligen kriegerischen Verwicklung mit Assur gelegentlich des Kampfes zwischen Sanherib und Taharka und der Befreiung Jerusalems von der drohenden Belagerung durch eine Katastrophe, die den Großkönig zur Heimkehr zwang. Beide Ereignisse sind in die Legende vom Wirken des großen Propheten Jesaja aufgenommen und mit erbaulichen Zügen ausgestattet worden. Hier wie dort geht die Tendenz

Digitized by Google

dahin, Jesaja die Rettung Jerusalems aus höchster Not und zugleich das Schicksal des gottlosen Königs voraussagen zu lassen. Das paßte nun aber ursprünglich nur zu dem zweiten geschichtlichen Faktum, wird darum hier ursprünglich und ein Nachklang tatsächlicher Vorgänge sein. An die Erzählung von den Kapitulationsverhandlungen konnte diese Tendenz erst herangebracht werden, als man von Jesajas wirklicher Stellung zur Politik Judas im J. 701 nichts mehr wußte oder wissen wollte und die schweren Friedensbedingungen Sanheribs vergessen hatte. Mithin ist die zweite Legende die ältere, die in zwei Varianten vorliegende erste die jüngere. Nur die ältere, wie wir sehen werden, ist organisch mit der wirklichen Geschichte des Propheten Jesaja verbunden, die jüngere steht mit ihr nachweislich in direktem Widerspruch.

Es ist aber klar, wie leicht eine Variante zu der älteren Erzählung entstehen konnte. Sobald die beiden Züge Sanheribs gegen Juda in der Erinnerung nicht mehr auseinander gehalten wurden, war die Bedingung dazu gegeben. Es brauchte nur, was der Jesaja der älteren Legende über Gottes Heilsabsichten mit Jerusalem und über den lästernden Sanherib sprach, in die Situation von 701 übertragen zu werden, so war die Variante fertig. Schon damals, so glaubte man zu wissen, habe der Prophet die Rettung Jerusalems vorausgesehen und zum Ausharren ermuntert, indem er Hiskia mit dem baldigen Abzug Sanheribs (nach Babylonien) tröstete. Eine jüngere Version wußte sogar zu berichten, daß er schon damals den Tod des großen Gotteslästerers vorausgesagt habe.

Das war aber, wie schon gesagt wurde, nur möglich, weil man völlig vergessen hatte, welche Stellung Jesaja in Wirklichkeit zu den politischen Fragen jener Zeit und im besondern zu den kriegerischen Unternehmungen Hiskias um 701 eingenommen hatte. Das Bild des mit dem assyrischen Gottesgericht drohenden Bußpredigers und unbeugsamen Eiferers für die unverletzliche Majestät des »Heiligen Israels« mußte erst völlig zurücktreten hinter dem des tröstenden, zum Widerstand gegen den frechen Gotteslästerer Sanherib ermunternden und das Heil seines Volkes verkündenden Propheten, eine Tatsache, die psychologisch nur verständlich ist, wenn Jesaja wirk-

Digitized by Google

lich einmal seine Stellung zur assyrichen Weltmacht fundamental geändert hat.

Somit schließt das o. S. 80 angedeutete Problem die schwierige historisch-theologische Frage nach dem Warum? und Wann? der assurfeindlichen Haltung Jesajas in sich.

4.

Die Tatsache, daß das überlieferte Jesajabuch auch Dichtungen enthält, in denen der Prophet dem Assyrer den Untergang als Strafe für seine Freveltaten androht, wird von den meisten Exegeten anerkannt, aber sehr verschieden gewertet und historisch zum Verständnis gebracht. Letzthin hat nun Wilke in seiner im Vorwort erwähnten Monographie über »Jesaja und Assur« das von den Exegeten nicht genügend gewürdigte Problem in einer Weise angefaßt, daß man seine Arbeit unter allen Umständen als eine sehr erfreuliche Förderung der Jesajakritik loben muß. Ich kann ihm freilich weder in der Aussonderung und Erklärung des einschlägigen exegetischen Materials noch in der von ihm gegebenen Lösung des Problems rückhaltlos zustimmen.

W. zieht folgende Partien des Jesajabuches zur Beantwortung der Frage nach der bedeutsamen Wende in der Haltung des Propheten gegenüber Assur heran: 9, 1—6 10, 5—34 14, 24—27 17, 12—14 18 30, 27—33 31, 5—9 33 37, 22—29 30—32 33—35, eine scheinbar breite, aber m. E. nicht in allen Teilen tragfähige Grundlage. Das Resultat seiner exegetischen Untersuchung ist dann, daß sich alle antiassyrischen Aussprüche Jesajas in die Periode des assyrischen Feldzuges in das Westland im J. 701 zusammendrängen. »Bei dem Tode Sargons 705 hatte der Prophet noch mit großer Entschiedenheit zu einer assyrischen Politik geraten, bei dem Einfall Sanheribs 701 ermuntert er seine Volksgenossen zum Ausharren und zum Widerstande gegen die fremden Bedrücker. Frühestens um 704, spätestens um 701 hat sich demnach der Umschwung in der Stellung des Propheten zu Assyrien vollzogen« (S. 95). Angesichts der radikalen Überstürzungen moderner Erklärer[1] kann man sich über den Ernst, mit dem sich W. um ein Verständnis des vorliegenden Problems bemüht hat, nur freuen, aber haltbar scheint mir das obige Ergebnis nicht

Digitized by Google

zu sein, weil es einen psychologischen Widerspruch enthält Der Prophet, der das zornige Bekenntnis 30, 8—17 und die furchtbare Drohung 22, 14 gesprochen hat[1], kann unmöglich seine Volksgenossen durch göttliche Verheißungen in ihrer Opposition gegen Assur bestärkt haben und selbst schließlich nach der wunderbaren Rettung Jerusalems in jauchzenden Spott über den gedemütigten (!) Prahler ausgebrochen sein (S. 94). Man verkennt auch hier wieder den gewaltigen sittlichen Ernst der Frömmigkeit Jesajas, wenn man bei ihm in jener Kampfeszeit eine derartige praktische Abschwächung seiner unbestechlichen Kritik der politischen und sozialen Mißwirtschaft und der daraus fließenden Überzeugung von der Notwendigkeit des göttlichen Gerichts auch nur für möglich hält. Mit diesem Hinweis auf Jesajas unerschütterliche gegnerische Stellung zur öffentlichen politischen Meinung in der ersten Sanheribperiode (und in all den langen Jahren vorher) ist aber schon gesagt, daß der Umschwung in seinem religiös-ethisch bedingten Urteil über die Weltmacht Assur nicht vor oder um das Jahr 701 fallen kann[2].

Dieser m. E. psychologisch und historisch notwendigen Forderung trägt Wilkes Lösungsversuch keine Rechnung. Er sucht den Umschwung in Jesajas Urteil aus der gleichzeitigen Einwirkung mehrerer Faktoren zu erklären, nämlich einerseits aus der erhöhten Bedeutung, die Juda nach 722 für das nationale Hochgefühl und die religiöse Zukunftshoffnung haben mußte, andrerseits aus dem zunehmenden Eindruck von der widergöttlichen Art des von Jahwe zum Gerichtsvollstrecker berufenen Assyrers verbunden mit dem Bewußtsein, daß sich der Restgedanke des Propheten zu realisieren beginne. Dabei legt W. auf den zweiten Faktor besondern Nachdruck, indem er betont, daß die eigentlichen Motive für den Umschwung in dem Verhalten Assyriens zu suchen sind. »Schon lange mögen die aus der Politik, der Kriegsführung, der Lebensauffassung der Großkönige sich herleitenden Reflexionen den Geist des Propheten beschäftigt und mit seiner alten Anschauung von der Bedeutung jenes Weltvolkes im Streite gelegen haben, bis er in der seine Gerichtspredigt abschließenden Krisis des Jahres 701, infolge des brutalen Auftretens der Assyrer und unter Berücksichtigung

Digitized by Google

der in Juda vorhandenen Anknüpfungspunkte scheinbar mit einer schroffen Wendung den Umschwung vollzog« (S. 120). In dem Eindruck der furchtbaren Kriegsnot des Jahres 701 sieht also W. diesen Umschwung psychologisch vermittelt, weil damit die gottgewollte Krisis erreicht war und »mit innerer Notwendigkeit an die Stelle des Weherufes über die widerspenstigen Söhne Judas ein Wehe über Assyrien treten mußte, als der hochmütige Großkönig seine in der Politik und Kriegführung befolgten Grundsätze auch auf Jerusalem anzuwenden versuchte, indem er trotz der getroffenen Vereinbarung unter frivolen Gotteslästerungen seine Hand nach der irdischen Residenz Jahwes ausstreckte« (S. 123f.).

Man sieht sofort, wie dieses Resultat gewonnen ist. Auch W. hat sich verleiten lassen, das in 2. Reg. 18f. vorliegende biblische Material in vollem Umfange als Geschichtsquelle zu werten, harmonistisch auszudeuten und auf die Ereignisse des Jahres 701 zu beziehen. So kommt er zu einer Gesamtanschauung von deren Verlauf, die zwar durch den Gegensatz des zur Unterwerfung bereiten, aber von Sanherib durch unerhörte Forderungen und blasphemische Verachtung seines Gottes gereizten Königs Hiskia den Wechsel in der Stimmung seines prophetischen Beraters verständlich machen kann[1], aber mit den geschichtlichen Tatsachen, die wir aus dem A.T. und den Denkmälern zu erheben berechtigt sind, ebenso wenig in Einklang steht wie mit dem Charakter des Jesaja, den wir aus seinen eigenen Worten kennen.

Darin allerdings hat W. Recht, daß wir das ausschlaggebende Motiv für Jesajas neue, völlig andersartige Beurteilung der assyrischen Macht noch in höheren Gedanken zu sehen haben als in Reflexionen über Jerusalem als unantastbaren Sitz Jahwes und in heiteren Zukunftsperspektiven auf Grund keimhafter Ansätze zu einer Gesundung des Volkes durch Hiskias Reformbestrebungen. Welcher Art aber diese Gedanken waren, sagt uns der Prophet selbst mit den klaren Worten seiner antiassyrischen und heilseschatologischen Dichtungen, zu deren Besprechung wir nunmehr übergehen.

Es kommen hier zunächst drei Gedichte in Betracht, in denen ausdrücklich Assur als Gegenstand des göttlichen Zornes genannt ist, 10, 5ff., 14, 24—27 und 31, 4ff.

Digitized by Google

10,5 Wehe dir Assur, Stab meines Zornes und Stecken meines Grimms[1]!
6 Gegen ein gottloses Volk ließ ich ihn los,
und wider die Nation meines Grolls bot ich ihn auf,
Zu rauben Raub und zu erbeuten Beute,
sie zu zerstampfen[2] wie Gassenkot.
7 Doch er denkt nicht so, und sein Sinn ist nicht so gerichtet,
Sondern zu vertilgen plant sein Herz und auszurotten Völker in Menge[3]!

8 »Sind nicht meine Beamten allzumal Könige,
9 ist nicht wie Karkemiš Kalno?
Oder nicht wie Arpad Ḥamath, oder wie Damaskus Samarien?[4]
13 Durch meiner Hände Kraft hab' ichs erreicht
und durch meine Weisheit, weil ich gar klug bin:
Völkergrenzen beseitigte ich und raubte ihre Vorräte aus[5],
. . . . . .
und ließ ihre Bewohner . . . . niedersinken.
14 Wie nach Nestern griff meine Hand nach dem Reichtum der Nationen,
Und wie man verlassene Eier einsammelt,
hab' ich die ganze Erde zur Beute gemacht.
Da gabs kein Flügelflattern und kein Schnabelaufsperren und Zirpen!«

15 Darf sich die Axt rühmen gegen den, der mit ihr fällt,
oder die Säge groß tun gegen den, der sie führt?
Als schwinge der Stab den, der ihn erhebt[6],
als erhöbe die Rute den, der nicht Holz ist!

16 Darum wird der Herr Jahwe Zebaoth senden . . . . . .
und unter seiner Pracht entbrennt ein Brand.
17 Da wird Israels Licht zum Brande und sein Heiliger zur Flamme,
Entzündet und verzehrt seines Waldes Pracht
und vertilgt seine Fruchtgefilde.
19 Und was übrig bleibt von seinem Waldbestande —
man wird es zählen können, und ein Knabe schriebe es auf[7].

Das Gedicht ist ein pointierter Rückblick auf die Siegeslaufbahn des Assyrers zu Lebzeiten des Propheten und ein Ausblick auf den ihm bevorstehenden tiefen Fall. Es läßt den Weltbeherrscher sich seiner unerhörten, mit brutaler Rücksichtslosigkeit gewonnenen Erfolge mit stolzem Munde rühmen und

Digitized by Google

sich so gleichsam selbst das Gericht sprechen. Gott hatte ihn zum Organ seines Gerichts über das »gottlose« Volk, d. h. also zunächst über Israel ausersehen, aber die Weltmacht wollte nicht Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck sein. Der zunehmende Erfolg hat sie hochmütig und grausam gemacht, sie will nicht blos strafen und züchtigen, sondern ausrotten und vernichten. Das ist offenbar der deutliche Reflex der furchtbaren assyrischen Eroberungs- und Deportationspolitik, vor allem Sanheribs, die schließlich darauf ausging, den kleinen Nationen das Rückgrat zu brechen[1]. So mischt sich in Jesajas Urteil über Assur das religiöse mit dem allgemein menschlichen, sittlichen Empfinden: zu der frechen Überhebung und Empörung gegen das Regiment des allmächtigen Gottes hat es die Sünde der Verletzung der gottgewollten staatlichen Ordnung in der Welt gefügt, indem es das Existenzrecht der Nationen mit Füßen trat. Sanherib ist hier der Typus des antiken *τύραννος*, der die Grenzen, die dem Menschengeschlecht gezogen sind, mit frecher Hand verrückt — *ὕβρις φυτεύει τύραννον*! Darum verweist der Prophet (v. 15[2]) zunächst auf die unüberbrückbare Kluft, die das Geschöpf vom Schöpfer trennt, und an der aller tyrannische Hochmut und alle Vermessenheit menschlicher Pläne ihre Grenze findet, um dann das göttliche Gericht über den Frevler zu verkünden.

Es ist hier mit keinem Worte gesagt, daß dieses Gericht in geschichtlichem Zusammenhang mit Juda und Jerusalem stehen wird, denn die Erwähnung Jerusalems ist dem ursprünglichen Gedicht fremd[3]. Auch die allgemeine Art, wie v. 6 von der Aufgabe Assurs, Gottes Zuchtrute zu sein, gesprochen wird, läßt darauf schließen, daß sich Jesaja hier den Untergang der Weltmacht noch nicht historisch vergegenwärtigt hat, sondern nur allgemein dessen sicheren Eintritt verkündet. Ebenso in dem Fragment 10, 33f., das man vielleicht auf das Gericht über Assur deuten darf[4]. Beidemal aber ist das Ereignis als plötzlich eintretend vorgestellt, und als seine Folgen hat der Prophet ohne Zweifel den Zusammenbruch des assyrischen Weltreichs und die Befreiung der bisher geknechteten Nationen gedacht. Auf ersteres führen die Bilder vom Waldbrande, dessen Ergebnis ein ödes Heideland mit wenigen angesengten Bäumen sein wird, und von den Baumriesen, deren

Digitized by Google

Stämme gefällt am Boden liegen. Auf letzteres weist der die Dichtung 10, 5ff. beherrschende Gedanke hin, daß der Assyrer die in Gottes Weltplan liegende völkische Sonderexistenz zu vernichten bestrebt ist. Ereilt ihn für diesen Eingriff in die Weltordnung das Gericht Gottes, so hat es natürlich auch die Wiederherstellung der gestörten Ordnung in der Völkerwelt zum Zweck.

Anders liegt die Sache in den kurzen Sprüchen 14, 24—27 und 31, 4ff. Hier wird der Untergang Assurs mit der Errettung Judas in engste Verbindung gebracht:

14, 24ff. heißt es:

Geschworen hat Jahwe Zebaoth:
Wahrlich,
Wie ich's gedacht, also soll's geschehen,
und wie ich's geplant, also soll's erstehen,
Zu zerschmettern Assur in meinem Lande
und auf meinen Bergen ihn zu zertreten[1].
Das ist der Plan, der geplant ist über die ganze Erde,
Und das ist der Arm, der gestreckt ist über alle Völker.
Denn Jahwe[2] hat's geplant — wer wollte es zunicht machen,
und sein Arm ist's, der ausgestreckt ist — wer wollte ihn hindern[3]!

Assurs Geschick soll sich in Juda oder allgemeiner in Palästina erfüllen, so lautet Gottes Ratschluß, den keine Macht der Welt wird hindern können. Seine Erfüllung aber wird von weltgeschichtlicher Bedeutung sein, denn er entscheidet nach Jesajas prophetischem Urteil über das Schicksal aller Völker, bringt, wie Duhm sehr schön sagt, »eine Entscheidung für alle Völker, in noch höherem Maße als die Völkerschlacht bei Leipzig«. Wir stehen hier vor einem der gewaltigsten Worte Jesajas, das alle entwicklungsgeschichtlichen Theorien über den Glauben der Propheten als das Produkt innerer Erfahrungen ad absurdum führt, — denn die Vorstellung von einem das gesamte geschichtliche Leben umspannenden Plan Gottes, darin jedem Volke seine Stelle angewiesen ist, also eine geschlossene religiöse Weltanschauung, setzt doch wohl einen Glauben voraus, der gewohnt war, über die Schranken der Nation hinaus zu blicken, dem also Gott je und je der allmächtige Herr Himmels und der Erde gewesen und dem der

Digitized by Google

Begriff der Welt nicht erst aus zeitgeschichtlichen Erfahrungen aufgegangen war. Verstehen wir nun den großen Propheten recht, so lag nach seiner Meinung die Vernichtung Assurs von vornherein in dem göttlichen Weltplan beschlossen, für den Fall nämlich, daß es die ihm gesteckten Grenzen überschreiten und sich zum Selbstzweck machen würde. Das ist aber von größter Bedeutung für Jesajas Stellung zur Weltmacht. Er muß sie zu allen Zeiten unter diesem religiösen Gesichtspunkt betrachtet und ihre Entwicklung an dem daher genommenen Maßstabe beurteilt haben. So lange sie also gegen Aufruhr und Empörung unter den von ihr nach Gottes Willen unterworfenen Nationen zu kämpfen hatte, konnte Jesaja in ihrem Vorgehen nur den Vollzug des ihr gewordenen Auftrags, eine Zuchtrute zu sein, erblicken. Aber von dem Augenblick an mußte diese religiös-ethische Bewertung der Geschichte sich ändern, wo Jesaja in den Eroberungszügen der Assyrer nur noch unberechtigte Eingriffe in das völkische Eigenleben und reine Raubkriege erkannte. Dieser Moment muß zur Zeit der antiassyrischen Dichtungen bereits eingetreten sein, liegt also vor diesen und nach den Ereignissen des Jahres 701. Denn wir sahen, daß der Prophet noch nach der von ihm als gerechtes Gericht Gottes beurteilten Katastrophe der Überzeugung lebte, daß die Zeit der Heimsuchung für das entartete Volk nicht zu Ende sei, sondern daß ein neues und schwereres Gericht bevorstehe.

Jesaja glaubte also in einer späteren Periode seiner Wirksamkeit, daß das Gericht über die Weltmacht vor der Tür stehe und daß es in seiner judäischen Heimat vollstreckt werden würde. Wie aber wird sich Assur dabei zu Juda verhalten? Darüber belehrt uns das kurze Wort 31, 4ff.:

4 Denn so sprach Jahwe zu mir:
Wie wenn der Löwe knurrt und der Jungleu über seiner Beute, —
Wider den zusammengerufen ward die Vollzahl der Hirten, —
Vor ihrer Stimme erschrickt er nicht, und vor ihrem Lärm weicht er nicht[1]:
So wird Jahwe Zebaoth schirmen,
wird schirmend erretten, verschonend befreien.
8 Und fallen wird Assur durchs Schwert eines Unsterblichen,
und eines Gottes Schwert wird ihn fressen[2].

Digitized by Google

Das Gleichnis will den vergeblichen Kampf Assurs gegen ein von Gott beschütztes Volk oder eine Stadt veranschaulichen und darf vielleicht mit dem versprengten Vers 8, 8b zusammengestellt werden. Natürlich kann es sich nur um Juda und Jerusalem handeln. Die Voraussetzung dieses Trostspruches ist also die bestimmte Erwartung eines assyrischen Zuges gegen Hiskia. Als dessen Ergebnis sieht der Prophet den Untergang der Weltmacht voraus. Er wird eine Wundertat Gottes sein, doch wohl, so dürfen wir erklärend hinzufügen, weil Menschenmacht gegen den Tyrannen, der die Welt in Ketten gelegt hat, nichts ausrichten kann. Weiteres läßt sich aus dem kurzen Spruche nicht entnehmen, doch genügt das Gesagte zum besseren Verständnis von 14, 24ff. Jesaja hat darnach tatsächlich einen neuen Angriff Sanheribs auf Juda erwartet und seine engere oder weitere Heimat als den Schauplatz des baldigen entscheidenden Gottesgerichts über die herrschende Weltmacht angesehen. Dieses aber hat er sich als eine furchtbare Katastrophe, die über die Heere des Großkönigs hereinbrechen wird, gedacht.

Wenn nun aber dieser neue Zug nach dem Westen auch Juda und Jerusalem treffen, aber gerade hier ein Ende mit Schrecken finden soll, so konnte er für Jesaja nicht mehr unter den Begriff des von Gott verordneten Strafgerichts fallen, sondern muß ihm als ein weiterer Beweis für die sündhafte Überhebung des Weltherrschers erschienen sein.

Noch in einem dritten Spruche aus dieser Zeit wird die Erwartung vom plötzlichen Zusammenbruch der Weltmacht ausgesprochen, 17, 12—14:

Ha, ein Brausen vieler Völker dem Brausen des Meeres vergleichbar,
Und ein Tosen mächtiger Nationen, wie Wogenschwall tosen sie[1]!
Doch er fährt mit Schelten darein — da zerstäubt's in die Winde,
Wie Spreu vorm Sturm gejagt, wie die Rädchen vorm Wirbelwind[2].
Um den Abend noch blasses Entsetzen —
ehe der Morgen anbricht, ist's dahin:
Das ist das Teil unserer Plünderer und das Los unserer Räuber[3]!

Digitized by Google

Dieses Wort, meisterhaft in seiner Kürze, die der atemlos gespannten Erwartung des Propheten entspricht, und in der keuschen Verwendung des alten grotesken Mythus vom Drachenkampf, ist von v. 14b aus ohne weiteres verständlich: die tosenden Völker sind dichterische Veranschaulichung des völkerumspannenden Weltreichs Assur, denn das hat Israel — und, so meint wohl auch der Dichter mit dem »unser«, die ganze Welt — ausgeraubt und geknechtet, vgl. 10, 14. Jesaja hört also im Geist die völkervereinigenden Armeen des Großkönigs heranrücken, um die Welt, soweit sie ihm noch nicht untertan ist, zu besiegen. Aber da schreitet der allmächtige Gott ein — und das Schreckgespenst, das wie ein Alp auf dem Träumenden liegt, ist verschwunden. Im Mittelpunkt steht also wieder der Gedanke, daß das Schicksal, das den Assyrer treffen soll, mit elementarer Gewalt über ihn hereinbrechen und nicht Menschenwerk, sondern Gottes eigene Tat sein wird[1].

Fassen wir das Ergebnis dieser exegetischen Betrachtung zusammen, so ergibt sich folgendes. Jesaja hat in den nach 701 entstandenen antiassyrischen Dichtungen, in denen sich ein Fortschritt von der allgemeinen Erwartung zur speziellen, in einer bestimmten geschichtlichen Situation begründeten, nicht verkennen läßt, dem ihn beherrschenden Gedanken Ausdruck geben wollen, daß Gott den übermütigen Tyrannen nunmehr zur Rechenschaft ziehen wird, weil er die Grenzen zwischen Geschöpf und Schöpfer mit frecher Hand verschoben und in Hochmut und Grausamkeit die Welt niedergezwungen hat. Er wollte nicht das Organ des göttlichen Gerichts sein, sondern hat sich zum Selbstzweck gemacht und damit Gott gleich, ja über ihn gestellt. Darum soll er jetzt, wo er im Begriff ist, zu einem neuen Schlage auszuholen, zu Fall kommen. Gott selbst wird das Gericht an ihm vollziehen und seinem blutigen Wirken ein jähes Ende bereiten. Auf »Jahwes Bergen« soll Assur sein Grab finden. Sein Untergang aber wird eine neue Zeit für die geknechteten Völker heraufführen.

Es läßt sich nicht verkennen, daß in diesem Gedankenkreis auch das Verhältnis Gottes zu seinem Volke eine bestimmte Stelle hat, aber es steht nicht beherrschend im Mittelpunkt. Es ist nirgends gesagt, daß das Gericht über Assur um Israels willen ergeht, und das ist beachtenswert. Wir

Digitized by Google

dürfen darin einen Nachhall der unerbittlichen Kritik Jesajas an dem gottwidrigen Treiben seines Volkes erkennen, das ihm noch immer nicht als gesühnt galt, wenn er vielleicht auch jetzt zu einer weniger scharfen Beurteilung geneigt sein mochte. Aber noch mehr. Der Prophet muß einmal diese Gedankenreihe in seinem religiösen Gesamturteil ganz haben zurücktreten lassen. Es muß sich für ihn um etwas Höheres gehandelt haben, als um das politische Schicksal eines Volkes, das in seiner Mehrheit vom Glauben der Väter abgefallen war. Und das kann nur der Grundpfeiler seiner ganzen Weltbeurteilung, sein Glaube an Gottes absolutes Walten im geschichtlichen Leben, gewesen sein. Angesichts der letzten Absichten des Assyrers galt es jetzt vor aller Welt den Beweis, daß Gott noch im Regiment sitzt und die Sünde der frevlen Empörung gegen seine Weltherrschaft nicht ungestraft läßt. Das ist m. E. der letzte Grund für Jesajas veränderte Stellung zu Assur. Nicht spezielle national-religiöse Interessen waren die primäre Ursache davon, wie etwa der Gedanke an die Erhaltung Jerusalems als des politischen Zentrums der Nation und der Stadt Jahwes und seines Tempels. Dergleichen konnte wohl bei Jesaja die Stärke des Tones bestimmen, aber nicht diesen selbst, denn man vergesse nicht, wie wenig sein Glaube auf blos empirischen Größen beruhte. Hatte er das doch in der Gerichtsdrohung gegen Juda hinreichend bewiesen. Und auch das war ihm gewiß, daß der Herr der Welt, dessen Herrlichkeit die ganze Erde erfüllt (6, 3), nicht in dem, was Menschenhände gebaut haben, wohnt[1]. Noch weniger aber beruhte der Umschwung auf dem Eindruck temporärer Bekehrung des Volkes, wie man sie aus der Erzählung von Hiskias kultischen Reformen (2. Reg. 18, 4ff., vgl. 2. Chron. 29, 3ff.) entnehmen zu können glaubt — dergleichen kirchliche Maßnahmen werden auf einen Jesaja zu allerletzt Eindruck gemacht haben, vgl. 1, 10ff. —, sondern allein auf der Größe seines Gottesglaubens mit dem alles beherrschenden Zentrum, der Idee der absoluten Macht Gottes über die Welt, der sich alles menschliche Wirken unterordnen muß.

Wir treffen damit auf prophetische Gedanken über die Offenbarung des göttlichen Willens im geschichtlichen Völkerleben, die von höheren sittlichen Zwecken wissen, vom Werden

Digitized by Google

und Wachsen eines Reiches, wo Gottes Wille geschieht, von einer *βασιλεία θεοῦ*. Der Kristallisationspunkt dieses Gottesreichs ist Israel, dessen besondere Aufgabe in der Welt je und je die Erkenntnis und Befolgung der thora d. h. des Sittengesetzes als der Norm des göttlichen Willens (vgl. Am. 3, 2 und Hos. 4, 1) gewesen ist, und das darin sein göttlich gewolltes Existenzrecht hat. Hier blicken wir also in eine Frömmigkeit von universalem Gehalt und höchster sittlicher Spannkraft. Und wenn Jesaja das Wort vom »Heiligen Israels« wie ein Bekenntnis im Munde führte (29, 11), so predigte er damit nicht blos die majestätische Erhabenheit Gottes über den sterblichen Menschen, sondern zugleich die unbedingte Anerkennung seiner Weltregierung als eines höchsten ethischen Zweckes.

Das ist von größter Wichtigkeit für das Verständnis des hier behandelten Problems und muß durch die heilseschatologischen Dichtungen Jesajas näher beleuchtet werden. Es kommen folgende Stücke des überlieferten Buches in Betracht, die nacheinander kurz besprochen werden sollen: 2, 2—4 9, 1—6 11, 1—9 32, 1—5 und 32, 15—20[1].

2,2 Geschehen wirds in künftigen Tagen,
da wird festgegründet stehen der Berg des Tempels Jahwes
Und unseres Gottes Haus[2] auf hohem Berge,
überragend alle Hügel;
Da werden zu ihm strömen alle Nationen
und ziehen die Völker in Menge,
sprechend:
Auf laßt uns wallen zum Berge Jahwes,
zum Hause des Gottes Jaqobs,
Daß er uns weise seine Wege und wir wandeln in seinen Pfaden,
Denn von Zion soll Belehrung ausgehen und Jahwes Gebot aus Jerusalem.

4 Und richten wird er zwischen den Nationen
und Entscheidung geben vielen Völkern,
Daß sie ihre Schwerter in Pflugeisen wandeln
und ihre Lanzen in Winzermesser.
Dann soll fürder nicht Volk gegen Volk das Schwert erheben
und sollen des Krieges Brauch nicht mehr lernen[3].

Digitized by Google

Im Mittelpunkte dieses aus dem Glauben an das Gute im Menschen geborenen Zukunftsbildes steht Jerusalem als die Quelle der religiös-sittlichen Erneuerung der Welt. Ihre größte Wirkung ist die Beseitigung des eisernen Zeitalters und damit die Heraufführung des ewigen Friedens. Beides hängt aufs engste zusammen, denn wo die thora, die soziale und politische Ethik (Duhm), in den Herzen der Menschen Wurzel geschlagen hat, da entscheidet nicht mehr das Schwert, sondern Gott d. h. der Wille zum Guten, die Differenzen, die das geschichtliche Leben der Völker notwendig mit sich bringt. Daher denn das Eisen nicht mehr in den Dienst des Kampfes, sondern der friedlichen Arbeit in Feld und Weinberg gestellt werden wird. Und während jetzt alles Sinnen und Trachten auf die Kunst des Kriegshandwerks gerichtet ist, setzt man in Zukunft seine Ehre in friedliche Verständigung — ein sehr begreiflicher Wunsch angesichts einer in Waffen starrenden Welt und eines Jahrhunderts schwerster kriegerischer Erschütterungen.

In der Idee der Welterneuerung vereinigen sich also die beiden eschatologischen Grundgedanken, die den Inhalt der Dichtung bilden, Jerusalem als Quelle und Repräsentant der *βασιλεία θεοῦ*, die auf diesen Äon der menschlichen Leidenschaften folgen soll, und der Gottesfriede in dem neuen Reiche. Auf diese Idee weist die Dichtung gleich eingangs mit dem eschatologischen terminus באחרית הימים »am Ende der Tage«, d. h. an der Wende der einander ablösenden Weltzeitalter oder anders formuliert bei der Wiederkehr des paradiesischen Zeitalters. So klingt hier deutlich der uralte Mythos vom Götterland des ewigen Frieden durch, der selige Traum der Menschheit vom verlorenen Paradiese, das einst wiederkommen und das Sehnen des Menschenherzens nach Glück und Frieden stillen soll. Zu dieser mythologischen Vorstellung gehört aber auch die vom höchsten Berge, der aus der Ebene emporragt. Sie ist hier wie öfter in der at. Dichtung auf Jerusalem übertragen, dessen Tempel als Symbol des Gottes, dem alle Welt dient, das Ziel der Völkersehnsucht wird — eine mythologische Verbildlichung der Idee des neuen Äon von zartester Keuschheit und zugleich ein machtvolles Zeugnis für den prophetischen Glauben an den einen allmächtigen Gott: Jerusalem und der

Digitized by Google

Tempelberg der weithin sichtbare Mittelpunkt der neuen geistigen Welt, wie im Paradiese der Götterberg aus der Ebene emporragt[1].

Die Antithese von dereinst und jetzt beherrscht auch die zweite heilseschatologische Dichtung 9, 1—6, die das Friedensreich des Königs der Zukunft zum Gegenstand hat[2]:

[1] Das Volk, das im Finstern wandelt, sieht ein großes Licht,
Die da wohnen im dunklen Lande, ein Licht erglänzt über ihnen.
Du mehrest den Jubel[3], machst groß die Freude,
Man freut sich vor dir wie in der Lust der Ernte,
und wie man jubelt beim Teilen der Beute.

Ja, sein lastendes Joch und das Kummet auf seiner [Schulter[4]
zerbrichst du wie am Tage Midians,
Denn jeder Schuh, der dröhnend daherschreitet und jeder blutbefleckte Mantel[5],
Der soll in Flammen aufgehen, eine Speise des Feuers.

[5] Denn ein Kind ward uns geboren, ein Sohn uns geschenkt,
Auf dessen Schulter wird . . . . . kommen[6], und sein Name soll heißen:
Wunderrat, Heldengott, Ewigvater, Friedefürst.
Und groß wird sein die Gerechtigkeit[7] und des Friedens kein Ende
auf Davids Thron und in seinem Reiche,
Sie zu festigen und zu stützen durch Recht und Gerech- [tigkeit
auf immer und ewig.
Der Eifer des Herrn Zebaoth wird es zustande bringen.

Hier steht die Figur des Messiaskönigs im Mittelpunkt. Er erscheint dem Glauben des Propheten als der Wendepunkt zweier Zeitalter. Jetzt herrscht auf Erden Krieg und Mord, Tyrannei und Blutvergießen, aber bald kommt die Zeit, wo diese Gewalten vernichtet sind und das Regiment der Gerechtigkeit und des Friedens das Volk beglücken soll. Im Gedanken der Welterneuerung gipfelt also auch hier die religiöse Hoffnung. Mit der Beseitigung des Krieges und der Vernichtung der auf kriegerischen Erfolgen beruhenden Weltmacht, deren Regiment als lastendes Joch empfunden wird, hebt sie an. Dabei ist der Hinweis auf den »Tag Midians« schwerlich mehr als poetische Verumständung des Gottesgerichts über die Weltmacht, nicht etwa der Ausdruck der Hoffnung,

Digitized by Google

daß Assur durch das empirische Israel vernichtet werden soll. Das geht deutlich aus der Schilderung des idealen Herrschers hervor, dessen Ehrennamen ihn als eine fast supranaturale Größe, jedenfalls einen das menschliche Maß weit überragenden König auf Davids Thron kennzeichnen. Wenn also der Anbruch des ewigen Friedens sein Werk ist, so haben dazu göttliche Kräfte gewirkt, nicht menschliche, wie ja auch am Schlusse geradezu »der Eifer Jahwes« als die eigentliche Ursache der Welterneuerung genannt wird.

Aufgabe des idealen Königs ist die Aufrichtung des Reiches der Gerechtigkeit und des ewigen Friedens. Nun läßt sich nicht leugnen, daß dieses Reich hier als ein partikulares davidisches gedacht ist, und wenn Jesaja im Kreise seiner Jünger von der Hoffnung auf eine bessere Zukunft Israels sprach, so hat er gewiß diesem Gedanken, als der Kehrseite der Erwartung des göttlichen Strafgerichts über das Volk, oftmals besonders kräftig Ausdruck gegeben. Aber ebenso gewiß ist, daß sein weltumspannender Gottesglaube die Beschränkung der eschatologischen Hoffnung auf Israel zu allen Zeiten ausschließen mußte. Wenn hier im Unterschiede von 2, 2ff. der Horizont des Zukunftsblicks enger gezogen ist, so wird man daraus nicht auf eine allmähliche Erweiterung desselben schließen dürfen, sondern lieber den Grund dafür in weiser Beschränkung des Propheten auf die nächsten Bedürfnisse sehen[1]. Es galt, über dem Blick auf die Völkerwelt die besondere Stellung Israels in derselben nicht zu vergessen. Nur Israel konnte in einer Welt irdischer Machtkämpfe und selbstischer Interessen der Keimpunkt der erhofften *βασιλεία θεοῦ* sein, denn nur hier war der Same höherer Gotteserkenntnis gepflanzt, und nur hier waren die Bürgen dafür, daß er sich noch einmal reicher entfalten werde. Es galt also vor allem, den Glauben an Israels besondere Aufgaben und Zwecke in Gottes Weltplan wach zu halten. Was 2, 2ff. in weitestem Umfange von der Hoffnung auf eine herrliche Zukunft aussagt, ist hier mit Absicht auf den Quellpunkt der religiös-sittlichen Erneuerung der Menschheit beschränkt: ist erst in Israel die Gottesherrschaft realisiert, so ist der wahre Lebensquell für die Völkerwelt erschlossen. Übrigens ist auch zu beachten, daß der zukünftige Herrscher auf Davids Thron nur als Mehrer

430599

Digitized by Google

des Friedens und Hort der Gerechtigkeit gedacht ist, also mit Aufgaben, die über den Kreis des nationalen Königtums hinausweisen.

Es ist eine müssige Frage, an welche Persönlichkeit Jesaja dabei gedacht habe. Er hat hier wie in 11, 1 ff. nur der kühnen Hoffnung Ausdruck geben wollen, daß das davidische Haus noch einmal einen Herrscher hervorbringen werde, dessen Regiment das Kommen der *βασιλεία θεοῦ* verbürgt. Das setzt freilich die Erwartung des Fortbestehens der Dynastie voraus, und insofern ist auch diese Hoffnung zeitgeschichtlich basiert. Aber das sind alle eschatologischen Gedanken Jesajas. Er war kein Phantast und Träumer, sondern ein gläubiger Idealist in einer Welt profaner Gesinnung und politischer Afterweisheit. Darüber darf die poetische Darstellung seiner Zukunftshoffnung nicht täuschen. Sie erscheint nur phantastisch, in Wirklichkeit ist sie in der Idee selbst begründet und darum deren adäquater Ausdruck, denn der fromme Mythos vom eschatologischen König, dem göttlichen Kinde, das den neuen Äon vom Himmel herabführen soll, war die denkbar einfachste und schönste Versinnbildlichung der Hoffnung auf einen Davididen, der in der Kraft Gottes seines Amtes walten würde[1].

11, 1—9 ist eine Variation des Themas vom Friedensreich des Königs der Zukunft:

[1] Hervorbrechen wird ein Reis aus dem Stumpfe Isais,
und ein Schößling aus seiner Wurzel aufsprossen[2],
Und niederlassen wird sich auf ihn der Geist Jahwes,
der Geist der Weisheit und Einsicht,
Der Geist des Rates und der Kraft,
der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht[3].
Nicht[4] nach dem Augenschein wird er richten,
und nicht auf Gerede hin entscheiden,
Nein, richten wird er in Gerechtigkeit die Niedrigen,
und in Gradheit Entscheidung geben den Gedrückten im Volk[5].
Er wird den Tyrannen schlagen mit dem Stabe seines Mundes,
und mit seiner Lippen Hauch den Frevler töten.
Und also,
Gerechtigkeit wird seiner Hüften Gurt und Treue seiner Lenden Umgürtung sein[6].

[6] Dann wird der Wolf beim Lamme gasten, und der Pardel beim Böckchen lagern,

Digitized by Google

Kälbchen und Jungleu gemeinsam weiden[1],
und ein kleiner Knabe treibt sie daher;
Und Kuh und Bärin befreunden sich[2], zusammen lagern ihre Jungen.
Der Löwe frißt Stroh gleich dem Rinde,
und der Säugling spielt vor dem Loche des Otter,
Und nach des Basilisken Lagerstatt[3] streckt ein Entwöhnter seine Hand aus.
Nicht handelt man böse noch verderbt auf meinem heiligen Bergland,
Denn voll ist die Erde von Gotteserkenntnis,
wie Wasser das Meer erfüllen[4].

Die Hoffnung auf das Kommen des Herrschers, dessen Regiment den neuen Äon heraufführen soll, ist auch hier geschichtlich verankert. Und zwar sehen wir, daß Jesaja der Überzeugung lebte, die davidische Dynastie werde im kommenden Gericht nicht mit Stumpf und Stil ausgerottet werden. Das ist wichtig für das Verständnis der Gerichtsdrohungen Jesajas, weil es den daraus gewonnenen Eindruck bestätigt, daß das königliche Regiment zu Jesajas Zeit dem Einfluß des Parteitreibens gegenüber ohnmächtig war. Die Schuld an dem politischen Elend in Juda, und darum auch die ganze Schwere des göttlichen Zorns, traf also in erster Linie die verantwortlichen und unverantwortlichen Leiter des Staates, daher des Propheten Erbitterung gegen diese und die furchtbaren Drohsprüche über die Stützen von Thron und Altar, vgl. 3, 1 ff. 3, 12 u. a. Ihnen gegenüber muß aber auch das davidische Haus dem Propheten Gewähr geboten haben, daß aus seiner Mitte noch einmal ein Herrscher hervorgehen könne, der in Gottes Kraft seines Amtes zum Heile des Volkes walten werde. Aber freilich erst, nachdem das Strafgericht Gottes das dürre Holz am Baume Isais weggeschlagen hatte.

Zur Erfüllung seiner großen Aufgabe ist der ideale Herrscher mit besonderen Gaben, göttlichen Kräften und Tugenden, ausgerüstet, deren bedeutendste die auf Geistesmitteilung beruhenden höheren intellektuellen und sittlich-religiösen Fähigkeiten sind, Weisheit, Willenskraft, Gottesfurcht. In der wichtigsten Existenzbedingung alles völkischen Lebens, der sozialen Ordnung, entscheidet eben letztlich allein die sittliche Persönlichkeit, nicht die technische Vollendung der sozialen

Digitized by Google

Einrichtungen. Daher aller Nachdruck auf die geistige Waffenrüstung des Königs der Zukunft gelegt wird: er leuchtet allen voran durch Gerechtigkeit und Berufstreue.

Die Wirkung dieser von ihm zur Grundlage des sozialen Lebens gemachten sittlichen Prinzipien ist das Kommen des goldenen Zeitalters, das auch hier wieder mit den Farben des Paradiesesmythos geschildert wird. Der Friede in der Tierwelt ist das Symbol der Aufhebung aller aus dem natürlichen Egoismus fließenden Gegensätze in der Einheit des sittlichen Strebens. Zugleich weitet sich mit dieser poetischen Gestaltung die Idee des ewigen Friedens zu ihrem ganzen, uns schon bekannten Umfange aus. Was hier zunächst in bezug auf Israel gesagt ist, gilt letztlich der ganzen Menscheit, das Volk Gottes ist nur das geschichtlich gegebene Fundament für den Bau des Reiches der Gerechtigkeit in dieser Welt.

Der kurze Spruch 32, 1—5 bildet eine wertvolle Ergänzung zu den eschatologischen Gemälden 9, 1 ff. und 11, 1 ff. Er stellt neben den idealen König die notwendigen menschlichen Stützen seines Regiments, die idealen Beamten, und beweist damit schlagend, wie wenig es sich in diesen Zukunftsbildern um pure Phantasmen handelt:

[1] Fürwahr
Nach Gerechtigkeit wird der König herrschen
und die Beamten[1] nach Recht regieren,
Und geschehen solls,
Jeder wird wie ein Bergungsort vorm Winde
und männiglich wie ein Versteck vorm Wetterguß sein[2],
Wie Wasserbäche in der Steppe,
wie der Schatten eines wuchtigen Felsens im lechzenden Lande.

Dann sind nicht mehr gehalten die Augen der Sehenden,
und der Hörenden Ohren werden scharf sein,
Das Herz der Schnellfertigen wird zu erkennen verstehen
und die Zunge der Stammler redet klar und deutlich[3],
Dann[4] heißt der Tor nicht mehr adlig,
und der Ränkeschmied nicht mehr vornehm[5].

Diese Darstellung des sittlichen Lebens im neuen Israel ist aus dem Gegensatz zu den trüben Erfahrungen des Propheten mit den empirischen Organen der Regierung und dem lebenden Geschlechte zu verstehen, vgl. 3, 4 f. 3, 8 ff. 3, 13 f.

Digitized by Google

29, 9 f. u. ä. Jetzt gleichen die berufenen Helfer des Königs trockenen Wüstenbächen und schattenlosen Steppen, dereinst soll ihr Wirken im Geiste des idealen Herrschers als lebenspendende Kraftquelle empfunden werden, sodaß das Volk, das sich jetzt unter dem demoralisierenden Einfluß einer gewissenlosen Beamtenschaft stumpf und unfähig zeigt, in Zukunft einen sichern Blick und ein scharfes Ohr für alles Gute haben wird. Dann wird es keine leichtfertigen Volksbeglücker mehr geben, sondern Männer, die nach reiflicher Überlegung sprechen und darum nur Klarheit und Wahrheit (צחות) reden. Dann hat auch der jetzige unnatürliche Zustand ein Ende, daß unreife und sittlich minderwertige Elemente das große Wort führen und so die Volksmeinung repräsentieren dürfen. Kurz, die neue Zeit ist das Produkt einer Reform an Haupt und Gliedern.

Mag endlich in dem letzten eschatologischen Gedicht, 32, 15—20, die Fortsetzung zu 32, 1 ff. enthalten sein (so Duhm) oder der Rest einer selbständigen Dichtung vorliegen, auf jeden Fall begegnen wir in diesen wenigen Versen Vorstellungen über die Heilszeit, die durch die parallelen Züge des eschatologischen Gemäldes bei Amos und Hosea (s. o. S. 27 und 42 ff.) als wesentliche Bestandteile derselben erwiesen werden und sich dem bisher eruierten Ideengange glatt einpassen. Der Anfang des Gedichts ist leider verloren gegangen:

. . . . . .

15 bis daß ausgegossen wird über uns der Geist aus der Höhe.
Dann wird die Trift zum Fruchtlande werden,
und das Fruchtland[1] einem Baumwalde gleichen,
Und wohnen wird das Recht in der Trift,
und die Gerechtigkeit im Fruchtland daheim sein.
Und also,
Friede wird das Werk der Gerechtigkeit
und Sicherheit die Wirkung des Rechts sein[2].

18 Dann wird mein Volk wohnen auf den Fluren des Friedens,
in sicheren Wohnsitzen und sorglosen Ruhestätten[3].
20 Heil euch, die ihr Samen streut an allen Gewässern,
die ihr friedlich Stier und Esel weiden laßt!

Die Pointe des Gedichts ist wahrscheinlich die Sicherheit der sozialen Existenz, die das Friedensreich der Zukunft dem geläuterten Volke bieten soll, doch wird auch das Moment der inneren Umwandlung durch Geistesausgießung

Digitized by Google

zur Darstellung gekommen sein. Beides hängt ja aufs engste zusammen, denn nur ein Israel, das aus Gott wiedergeboren ist, kann die irdischen Segnungen der Heilszeit rein genießen. Zu diesen gehört aber neben der erhöhten Fruchtbarkeit des Landes vor allem der Genuß des Friedens, der an seinem Teile der mühevollen Arbeit des Landmanns den erwünschten Lohn verbürgen muß. So hebt sich auch dieses kleine Idyll von dem größeren Hintergrunde des die Völker umspannenden messianischen Reiches ab, in dem eine neue Menschheit in friedlicher Arbeit den sittlichen Zweckgedanken Gottes zur Durchführung bringt.

Die heilseschatologischen Gedanken Jesajas, die in der Idee des allgemeinen Friedensreiches, der *βασιλεία θεοῦ* auf Erden, gipfeln, sind die positive Kehrseite seiner Gerichtsverkündigung über Israel und Assur und zeigen deren engen Zusammenhang mit der religiösen Gesamtanschauung des Propheten auf. Wenn das Gericht über Israel nicht Selbstzweck ist, sondern nur Mittel zum Zweck (vgl. 1, 24 ff. und 10, 5 ff.), so weist es notwendig über sich selbst hinaus auf eine Zeit, wo seine Wirkungen Gestalt gewinnen werden, wo also, was nach göttlichem Willen in dem großen Läuterungsprozeß geblieben ist, den Neubau auf den Trümmern beginnt. Somit steht die Hoffnung auf neues Leben leuchtend am Ende der jesajanischen Geschichtsphilosophie.

Und zwar nicht blos für Israel. Gewiß erwartet Jesajas Glaube diesen Neubau zunächst innerhalb des eigenen Volkes, nachdem hier der alte Fluch der Unfähigkeit, Gottes Wirken in der Welt geschichtlichen Werdens zu erkennen, gebrochen und die »Furcht Jahwes« d. h. die unbedingte und freudige Anerkennung Gottes als des Herrn der Welt, der alles nach seinen Zwecken leitet, die Maxime alles Handelns geworden ist. Aber gewiß schweift auch der Blick des Propheten von da aus über die größere Menschheit hin und ahnt die reinigende Wirkung des zuerst von dem heiligen Rest in Israel realisierten Gottesreiches für diese. Jerusalem steht darum vor seiner Seele als dessen Mittelpunkt und als die geistige Kraftquelle, aus der die Völker schöpfen. Dieses Reich der Gerechtigkeit und des Friedens ist aber nichts weniger als ein Phantom, ein schöner Traum einer des Krieges und Blutver-

Digitized by Google

gießens müden Seele, sondern es ist ein notwendiges Stück des gewaltigen Glaubens Jesajas, das so sicher der Verwirklichung entgegen geht, wie Gottes Macht und Wille dazu außer Frage steht. In dieser Hoffnung erreicht sein Glaube den Höhepunkt und feiert seinen höchsten Triumph, denn sie ist die religiöse Überwindung aller dem Kommen des Gottesreichs entgegenstehenden Weltkräfte.

Von hier aus erst erscheint der Umschwung in Jesajas Stellung zur herrschenden Weltmacht in vollem Lichte. Er ist die notwendige Konsequenz seiner großartigen teleologischen Weltbetrachtung. Ist der Wille Gottes letztlich auf die Herbeiführung jenes Reiches höchster sittlicher Güter gerichtet, so kann er nicht dulden, daß der Assyrer die ihm im Weltplane gewiesene dienende Rolle eigenmächtig ändert und seine widergöttlichen, auf Zerstörung der bestehenden Ordnung ausgehenden Zwecke an dessen Stelle setzt. Er kann ihn trotz Israels Sünde nicht weiter auf Erden schalten lassen, so gewiß das Reich der sittlichen Zwecke durch seine offene Empörung gegen den Herrn der Welt schwerer verletzt ist als durch Israels zeitweiligen Abfall vom Glauben seiner Väter. Darum tritt die Erwartung des göttlichen Gerichts über Assur in dem Moment beherrschend in den Vordergrund, wo der Assyrer den klaren Beweis seines selbstsüchtigen Strebens nach der Weltherrschaft geliefert hat und läßt mit aller Kraft in der Seele des Propheten das Bild jener geistigen Welt aufleuchten, die diesem ganzen Äon der Tyrannei und blutigen Greuel ein Ende bereiten soll. So krönt Jesaja angesichts des Wütens der Kriegsfurie seine fromme Weltbetrachtung durch den Glauben an den Sieg des Göttlichen im Menschen, das in kurzem über den bösen Trieben und Leidenschaften herrschen und der Menschheit den in eigenmächtigem Streben nach Macht und Herrlichkeit verlorenen Adel der Seele wiedergeben soll. —

Aber das Problem, das die assurfeindlichen Dichtungen Jesajas stellen, ist damit noch nicht vollständig gelöst. Es bleibt noch die Frage nach der allgemeinen und besonderen geschichtlichen Situation, die der äußere Anlaß für den bedeutsamen Umschwung in Jesajas Stellung zu Assur gewesen ist. Welche weltgeschichtlichen Ereignisse haben in ihm die Überzeugung von der widergöttlichen Art der Zucht-

Digitized by Google

rute Jahwes begründet, und worauf beruht seine Erwartung, daß Palästina die Stätte des Gerichts über die Weltmacht sein wird? Die hier zugrunde liegenden historischen Vorgänge müssen doch an irgend einem Punkte in engster Beziehung zu Juda stehen, weil sonst die nähere Ausgestaltung des Gerichtsgedankens durch die sichere Aussage Jesajas »auf meinem Berglande ihn zu zertreten« (14, 25) völlig unmotiviert bleibt. Es ist m. E. schwer vorstellbar, daß ein Mann von so scharfem politischen Blick und so gesundem Wirklichkeitssinn lediglich auf Grund religiöser Motive sich in dieser bestimmten Weise über das in nächster Zukunft erwartete Schicksal Assurs geäußert haben soll. Duhm bemerkt freilich zu 14, 25: »Jahwe will Assur nach Palästina rufen als seine Zuchtrute (10, 5), diese dann aber zerbrechen; in Jahwes Lande soll es geschehen, damit sichtbar wird, daß Jahwe es getan hat; in einem andern Lande geschehend, würde es dessen Gottheit zugeschrieben werden. So denkt die alte Zeit (vgl. 2. Reg. 3, 27), während es für den Universalismus der nachexilischen Zeit gleichgültig gewesen wäre, wo es geschieht.« Ich kann darin aber nur einen bedauerlichen Rückfall in die dogmatische Theorie der modernen Kritik, über die sich Duhm sonst erfreulich erhaben zeigt, sehen. Daß in jener alten Zeit noch andere Gedanken über Gott und Welt vorhanden waren als die naiven Vorstellungen, die uns in der populären Überlieferung des A.T.'s begegnen, dafür sind eben die Propheten der beste Beweis, und die bis zum Überdruß wiederholte These vom nachexilischen, mit Deuterojesaja einsetzenden Universalismus hat in deren recht verstandenen Schriften nicht den geringsten Anhalt. Eben weil es für den universalen Monotheismus eines Jesaja völlig gleichgültig sein mußte, wo sich nach Gottes Willen das Geschick Assurs vollendete, bedarf die örtlich bestimmte Erwartung des Propheten einer Erklärung aus historischen Verhältnissen.

Vergegenwärtigen wir uns zu diesem Zwecke die auf den ersten Zug Sanheribs ins Westland folgenden kriegerischen Ereignisse. Wir sahen oben S. 77 f., daß er sich infolge des in Babylonien ausgebrochenen Aufstandes mit einem halben Erfolge in Juda begnügen mußte, denn es darf als sicher hingestellt werden, daß er unter andern Umständen die Seele der

Digitized by Google

ganzen antiassyrischen Politik in Syrien, Hiskia und seine Hauptstadt Jerusalem, ebenso blutig gestraft hätte wie den aufrührerischen Adel Ekrons, vgl. Prismainschrift III, 1ff. Der Kampf um Babylon, der ihn damals um den vollen Sieg über die Aufständischen brachte, hat nun den Großkönig in dem nächsten Jahrzehnt so stark beschäftigt, daß man mit Winckler sagen kann, er habe seiner Regierung den Charakter verliehen. Über ihn berichten uns Sanheribs Inschriften zwar nicht in allen Punkten zuverlässig und selbstverständlich stets in dem superlativen Stil, der bei derartigen Verherrlichungen des Weltbeherrschers traditionell war. Aber was wir daraus erfahren, erzeugt in uns bei aller kritischen Stimmung ein Bild von rücksichtslosem Hinopfern ungezählter Massen, von unerhörtem Blutvergießen und wildester Grausamkeit, und dieser Eindruck wird gesteigert, wenn wir bedenken, daß dieser ganze Kampf im Dienst einer Idee stand, deren treibendes Motiv die Befriedigung persönlicher Ehr- und Rachsucht war.

Der Aufstand von 700, der den assyrischen Schützling Bel-ibnî nach einer unglücklichen Schlacht vor den Toren Babels um den Königsthron brachte — sein Nachfolger als »König von Sumer und Akkad« wurde Sanheribs ältester Sohn Aššur-nâdinšum — zwang den Großkönig zu einer Strafexpedition gegen die eigentlichen Störenfriede, die Chaldäer im Süden, Šuzub, »der im Sumpflande wohnt«, und Merodachbaladan. Beide retteten sich freilich durch die Flucht, aber ihre Länder, im besondern Merodachbaladans Stammland Bit-Jâkin, wurden verwüstet: »Seine (d. h. Merod.'s) Brüder, den Samen seines Stammbaumes, den er am Meeresufer gelassen hatte (?), sowie die übrigen Bewohner seines Landes, ließ ich aus Bit-Jâkin im Sumpf- und Schilflande herauskommen und machte sie zu Gefangenen. Seine Städte zerstörte und verwüstete ich und machte sie dem Ackerlande gleich« (Prismainschr. III, 57ff.[1]). Der Erfolg stand aber offenbar in keinem Verhältnis zu den Erwartungen und letzten Absichten des Königs, die keine anderen sein konnten, als die Ruhe in Babylonien durch Vernichtung seiner natürlichen Bundesgenossen, der stets gegen die assyrische Oberherrschaft daselbst opponierenden Chaldäer und, wie wir sehen werden, ihrer vom selben politischen Streben geleiteten

Digitized by Google

Nachbarn im Osten, zu sichern. Daher finden wir Sanherib schon 694 auf einer neuen Expedition größeren Stiles gegen Merodachbaladan, und gleichzeitig gegen dessen Oberherrn, den elamitischen König Ḫallušu. Über die Vorbereitungen zu diesem Feldzug, dessen nächster Anlaß nicht bekannt ist, berichtet der Großkönig auf einer der sog. Stierinschriften[1] folgendermaßen: »Gefangene Ḫattileute ließ ich in Ninive wohnen, große Schiffe, wie sie in ihrer Heimat gemacht werden, bauten sie kunstfertig. Mit syrischen, sidonischen, griechischen Matrosen, die meine Hand erbeutet hatte, bemannte ich sie. Sie fuhren mit ihnen den Tigris hinab nach Opis, von da aus schleppten sie sie durch . . . . . und brachten sie auf den Fluß Araḫti . . . . . Meine starken Krieger, die Furcht nicht kennen, meine mächtige Leibgarde und meine tapferen Kriegsleute ließ ich auf den Schiffen fahren. Proviant, Getreide und Gerste für die Pferde ließ ich verladen. So fuhren meine Krieger den Euphrat herunter. Alles ordnete ich an und nach Babṣalimeti ließ ich die Fahrt gehen.« Diese Flottenexpedition war nötig, weil Sanherib nur von der Seeseite her Merodachbaladan, der auf elamitischem Gebiet in Nagitu, am persischen Golfe, eine neue Heimat gefunden hatte, angreifen konnte, ohne Elam selbst auf seinem Zuge zu berühren. Nach großen Fährnissen landete das Heer in Nagitu an der Mündung des Ulai (Eulaios) und schlug die Truppen Merodachbaladans in die Flucht. Nun begann das übliche Vernichtungswerk: »Nagitu, Nagitudibina, Ḫilmu, Pillatu und Ḫupapanu, die Städte des Königs von Elam, eroberten sie. Ihre Streitkräfte, Chaldäer, die Götter von Bît-Jâkin mit ihren Schätzen, und elamitische Bewohner, Wagen, Pferde, Maultiere und Esel schafften sie fort . . . . . Jene Städte verwüsteten, zerstörten, verbrannten sie«[2].

Die hier im fernen Süden gewonnenen Erfolge wurden freilich durch unglückliche Kämpfe in Babylonien aufgewogen. In der großen babylonischen Chronik (II, 36 ff.)[3] lesen wir nämlich: »Im 6. Jahre Aššurnâdinšums zog Sanherib nach Elam hinab, zerstörte die Städte Nagitu, Ḫilmu, Pillatu, Ḫupapanu und plünderte sie (die Leute). Darauf zog Ḫallušu, König von Elam, nach Akkad, zog Ende Tešrit in Sippar ein und ließ die Einwohner töten. Šamaš zog aus E-barra nicht aus[4].

Digitized by Google

Aššurnâdinšum wurde gefangen genommen und nach Elam weggeführt. 6 Jahre regierte Aššurn. in Babylon. Der König von Elam setzte Nergal-ušezib in Babylon auf den Thron und richtete eine Niederwerfung Assyriens an.« In Babylonien selbst war also unterdessen ein Aufstand ausgebrochen, der den Babylonier Šuzub — d. i. Nergal-ušezib — mit elamitischer Hülfe auf den Thron brachte und sogar einen Einfall der Elamiter in assyrisches Gebiet zur Folge hatte. Sofort hatte sich nun der neue König daran gemacht, Sanherib gänzlich aus Babylonien zu verdrängen. Er eroberte auch wirklich das südlich von Babel gelegene Nippur, wurde aber von dem in Eilmärschen aus Babṣalimeti heranrückenden Großkönig am weiteren Vordringen gehindert. Am 1. Tešrit wurde Uruk von den Assyrern genommen und »seine Götter und seine Einwohner wurden geraubt« (Bab. Chr. III, 1). Sechs Tage darauf besiegte Sanherib den babylonischen König im Gebiete von Nippur in offener Schlacht. Er wurde wie ein wildes Tier gefesselt, vor den Sieger gebracht und dann in Ninive am großen Tore öffentlich zur Schau gestellt.

Das alles war aber nur das Vorspiel für das nun beginnende Ringen zwischen Assur und Elam. So sehen wir denn Sanherib bereits im folgenden Jahre (693) auf einem Zuge gegen den elamitischen Rivalen. Trocken und nüchtern heißt es darüber in der babyl. Chronik: »Darauf zog S. gegen Elam hinab und verwüstete von Raši bis Bêt-Burnaki«, aber des Königs eigener Bericht (Prismainschr. IV, 43ff.)[1] läßt vor unsern Augen die blutigen Greuel dieses wilden Rachekrieges aufsteigen: »In meinem 7. Feldzug flößte mir Assur, mein Herr, Vertrauen ein und ich zog nach Elam. Bît-Ḫa'iri und Raṣa, die Städte assyrischen Gebiets, die unter der Regierung meines Vaters die Elamiter mit Gewalt weggenommen hatten, eroberte ich im Verlauf meines Feldzugs (wieder) und schleppte ihre Beute fort. Meine . . . . . [2] Krieger führte ich in sie hinein; ich schlug sie (wieder) zum Gebiete Assyriens und unterstellte sie dem Gouverneur der Stadt Ḫalsudûršamîirsiti (?). Die Städte Bubi (etc. etc.), 34 feste Städte, sowie die kleineren Städte in ihrer Umgebung, ohne Zahl, belagerte und eroberte ich und führte ihre Beute fort. Ich zerstörte, verwüstete und verbrannte sie mit Feuer, den Rauch

Digitized by Google

ihres Brandes ließ ich wie eine schwangere Sturmwolke über den weiten Himmel ziehen.« Aber wieder wurde Sanherib gezwungen, auf halbem Wege umzukehren. Nach seinen eigenen Worten zwang ihn die Ungunst der winterlichen Witterung, vom weiteren Vordringen in die unwirtlichen Gebirgstäler Elams vorzudringen, doch werden erneute Unruhen in Babylonien, wo unterdessen der alte Gegner Sanheribs, der Chaldäerfürst Šuzub als Mušezib-Marduk den Thron bestiegen hatte (693), dazu mitgewirkt haben.

Von letzterem ging in der Tat im folgenden Jahre (691) eine große antiassyrische Bewegung aus, die sich bis auf das persisch-medische Grenzgebiet erstreckte und deren Führer neben Mušezib-Marduk der Elamiterkönig Ummanmenanu, der jüngere Bruder des von Sanherib soeben besiegten Königs Kudurnaḫundu, war. Die Prismainschrift (V, 5ff.) berichtet über diese Ereignisse folgendes: ». . . . . die Babylonier setzten ihn (d. i. Mušezib-Marduk) unrechtmäßiger Weise auf den Thron und vertrauten ihm die Herrschaft über Sumer und Akkad an. Das Schatzhaus von Bît-saggil öffnete er (?), und das Gold und Silber Bels und der Zarbanit, das sie aus ihren Gotteshäusern entfernt, gaben sie Ummanmenanu, dem Könige von Elam, der ohne Verstand und Einsicht, zur Bestechung (?): »Sammle deine Armee, deine Heeresmacht biete auf, eile nach (?) Babylon, hilf uns, du bist unser Vertrauen.« Er, der Elamiter, dessen Städte ich im Verlauf meines 1. Feldzuges gegen Elam erobert und dem Ackerlande gleich gemacht hatte, dachte nicht daran. Er nahm den Lohn von ihnen und sammelte seine Streiter und seine Heeresmacht, seine Wagen und Fouragewagen (?) schirrte er an mit Rossen und Maultieren, seine Gespanne besorgte er. Die Länder Parsuaš [Persien], Anzan (etc. etc.) eine große Heeresmacht (?) bot er zu sich auf. Ihre Gesamtmasse schlug den Weg nach dem Lande Akkad ein, und sie kamen nach Babylon zu Šuzub, dem Chaldäer, dem König von Babylon. Sie verbündeten sich miteinander und vereinigten sich zu einer Gesamtheit. Wie ein großer Heuschreckenschwarm, der sich über das Land verbreitet, so zogen sie kriegerisch, um einen Kampf zu bestehen, wider mich heran. Der Staub ihrer Füße war vor mir wie eine schwere Sturmwolke, welche die erzfarbene Fläche (?) des weiten Himmels bedeckt. In der Stadt Ḫaluli

Digitized by Google

am Ufer des Tigris entfaltete sich die Heeresmacht. Sie stellten sich mir gegenüber (?) und ließen ihre Waffen entscheiden (?). Ich aber flehte zu Assur, Sin, Šamaš, Bel, Nebo, Nergal, zu Ištar von Ninive und Ištar von Babel, den Göttern, denen ich vertraute, um die Besiegung des mächtigen Feindes. Da erhörten sie eilends meine Gebete und kamen mir zu Hülfe. Wie ein Löwe ergrimmte ich und zog meinen Panzer an, mit meinem Helm, dem Zeichen des Kampfes, bedeckte ich mein Haupt. Meinen mächtigen Kriegswagen, der wegfegt die Widerspenstigen, bestieg ich im Grimme meines Herzens eiligst. Den mächtigen Bogen, den Assur mir verliehen hatte, faßte ich mit meiner Hand. Die Keule (?), die lebenvernichtende, ergriff meine Hand. Allen den feindlichen, rebellischen Truppen trat ich wie Silber (?) und wie das Tageslicht glänzend (?) gegenüber (?). Wie Rammân brüllte ich. Auf das Geheiß Assurs, des großen Herrn, meines Herrn, hieb ich auf die Front und die Flanke wie der Anprall einer ungestümen Hochflut (?) gegen den Feind ein . . . . . wie fette Stiere, die in Ketten gelegt sind, vernichtete ich eilends und führte ihren Untergang herbei. Ihre Hälse schnitt ich ab wie von Lämmern, ihr teures Leben schnitt ich durch wie einen Faden. Wie eine dichte Regenflut vom Himmel (?) ließ ich ihre . . . . . Blutmassen (?) sich über das weite Blachfeld ausbreiten. Schmutzig (?) wateten (?) die Rosse, das Gespann meines Wagens wie in einem Strom. An der Deichsel (?) meines Schlachtwagens, der Gute und Böse wegfegt, klebte Blut und Schmutz. Mit den Leichen ihrer Krieger füllte ich wie mit Kräutern das Feld. Ihre Scham schnitt ich ab und . . . . . gleich Körnern von Junigurken. Ihre Hände schnitt ich ab, ... von glänzendem Gold und Silber, die an ihren Händen waren, nahm ich ihnen ab . . . . . Ihn selbst, Ummanmenanu, den König von Elam, sowie den König von Babylon, die Fürsten des Landes Kaldi, die ihm zur Seite gegangen waren, warf das Ungestüm meiner Schlacht wie . . . . . nieder. Sie verließen ihre Zelte und stiegen, um ihr Leben zu retten, über die Leichen ihrer Truppen hinweg und flohen; wie gefangene (?) junge Vögel verloren sie den Mut. Mit ihrem Urin besudelten sie ihre Wagen, ließen

Digitized by Google

ihren Kot fallen. Zu ihrer Verfolgung sandte ich ihnen meine Wagen und Rosse nach, ihre Flüchtlinge, welche um ihr Leben zu retten geflohen waren, wurden mit der Waffe hingestreckt, wo sie erreicht wurden«.

Diese blutrünstige Darstellung sollte ohne Frage den Eindruck von einem großen Siege Sanheribs erwecken, aber direkt ist das nirgends gesagt, und durch das Fehlen jeder Notiz über die Folgen des Kampfes bei Ḫalule wird es geradezu ausgeschlossen. Da nun überdies die babyl. Chronik in ihrer lakonischen Art bemerkt: »In einem nicht bekannten Jahr bot Menanu die Elamiter und Babylonier auf, lieferte bei Ḫalule ein Treffen gegen die Assyrer und warf die Assyrer nieder«, so hat man mit Recht geschlossen, daß Sanheribs Sieg bei Ḫalule ein Pyrrhussieg gewesen ist, der zwar seine Gegner zersprengte — Elam hat in der Folgezeit keine Versuche gemacht, Sanherib aus Babylonien zu verdrängen —, aber ihn selbst an jeder weiteren Operation in Babylonien oder Elam hinderte[1]. Auf jeden Fall aber war die Schlacht unerhört blutig[2] und ein schauriges Beispiel für die unmenschliche Grausamkeit, mit der der Welteroberer Sanherib seine Siege krönte[3].

Werfen wir nun noch einen kurzen Blick auf die anderen Kriegsschauplätze in den Jahren nach 701, ehe wir zur Besprechung des Kampfes, der für die o. S. 105 gestellte Frage ausschlaggebend ist, übergehen.

Nach der Prismainschrift (col. III, 60 ff. IV, 1 ff.) fällt zwischen den zweiten und dritten Zug gegen Merodachbaladan, also um 695, eine Expedition in das südwestliche Armenien, gegen Stämme, »deren Wohnsitz wie das Nest des Adlers, des Königs der Vögel, auf der Spitze des Nipur, des steilen Berges gelegen war«. Sie mag vom politischen Standtpunkt aus von geringerer Bedeutung gewesen sein, da es sich wohl nur um eine Strafexpedition gegen einige unruhige Bergvölker an der äußersten Grenze des Reiches handelte, aber als militärische Kraftprobe und vor allem als ein Zeichen für den eisernen Willen des assyrischen Großkönigs, der den Schrecken seines Namens in alle Weltgegenden tragen wollte, wird sie des Eindrucks auf die Zeitgenossen nicht entbehrt haben. Sanherib berichtet über diesen Zug mit unverkennbarem Stolze auf seine und seiner Krieger Leistungen folgendermaßen: »Ich ließ

Digitized by Google

am Fuße des Nipur mein Feldlager aufschlagen, mit meinen kriegstüchtigen Leibgarden (?) und der unverwüstlichen Armee meiner Feldschlacht bot ich wie ein Wildochs (kîma rîmi) ihnen die Stirn. Schluchten (?), Taltiefen (?), Bergabhänge (?), gewaltige Gebirgsbäche durchmaß ich auf meinem Thron. An Stellen, die für die Sänfte zu steil waren, ließ ich mich nieder auf meine Füße, wie ein Steinbock stieg ich auf die hochragenden Gipfel gegen sie hinauf. Da, wo meine Kniee ausruhten (?), setzte ich mich auf einen Felsblock nieder und das Wasser der kalten Gebirgsquellen (?) trank ich gegen meinen Durst. Ich verfolgte sie auf die Höhen der Waldgebirge und führte ihren Untergang herbei. Ihre Städte eroberte ich, schleppte die Beute fort, zerstörte, verwüstete sie und verbrannte sie mit Feuer. Dann wandte ich mich und nahm meinen Marsch gegen Maniai, den unbotmäßigen König der Stadt Ukki im Lande Daie. In die uneröffneten Pfade, die undurchdringlichen Steige vor den steilen Gebirgen war vor mir noch keiner der Könige, meiner Vorfahren, eingedrungen. Am Fuße des Anara (?) und des Uppa (?), mächtiger Gebirge, ließ ich mein Feldlager aufschlagen, und ich selbst, auf meinem Throne, sowie die sämtlichen (auserlesenen?) Krieger meiner Feldschlacht drangen mutig (?) in die beschwerlichen Engpässe ein. Mit Mühe erstieg ich die steilen Bergspitzen. Es sah Maniai den Staub der Füße meiner Krieger, verließ Ukku, seine Residenz, und floh in weite Ferne. Ukku belagerte und eroberte ich und schleppte seine Beute fort. Alles mögliche, Besitz und Habe, den Schatz seines Palastes ließ ich herausbringen und rechnete es als Beute. 33 Städte, die seinem Gebiet angehörten, eroberte ich, erbeutete Menschen, Esel, Rinder und Kleinvieh, zerstörte, verwüstete und verbrannte sie mit Feuer.

Aber noch in anderer Beziehung muß diese Expedition nach Nordwesten von Bedeutung gewesen sein. Wir können nämlich aus assyrischen und griechischen Quellen entnehmen, daß dieser Zug gegen die Bergvölker am Oberlauf des Eufrat mit einem blutigen Kampfe im äußersten Westen, in Cilicien, abschloß, dessen zahlreiche Opfer ein neuer Beweis für die mehr stürmische und rücksichtslose als erfolgreiche Eroberungs-

Digitized by Google

politik des Großkönigs waren. Im Anschluß an den Bericht vom Kampfe mit Maniai heißt es nämlich in zwei Stierinschriften und in dem bereits mehrfach genannten Memorial Tablet[1], Sanherib habe die Leute von Ḫillaku niedergemacht, ihre Städte verwüstet und verbrannt; auch Tulgarimmu, das an der Seite von Tabal liegt, habe er erobert und völlig verheert. Diese inschriftlichen Zeugnisse werden durch einige kurze Notizen des Berossus und Abydenos in wertvoller Weise ergänzt und erläutert. Durch Eusebius' Weltchronik[2] kennen wir folgende von Alex. Polyh. übermittelte Erzählung des ersteren über Sanherib: mox cum ad eius aures rumor esset perlatus Graecos in Ciliciam coactis copiis bellum transtulisse, eos protinus aggressus est, proelioque inito multis suorum amissis hostes nihilominus profligavit suamque imaginem, ut esset victoriae monumentum eo loco erectam reliquit. Cui chaldaicis literis res a se gestas insculpi mandavit ad memoriam temporum sempiternorum. Tarsum quoque urbem ab eo structam ait ad Babylonis exemplar eidemque nomen inditum Tharsin. Ähnliches bringt derselbe Eusebius in der Chronik aus Abydenos bei: his temporibus quintus denique et vigesimus rex fuit Senecheribus, qui Babylonem sibi subdidit et in Cilicii maris litore classem Graecorum profligatam disiecit. Hic etiam templum Atheniensium [i. e. Ἀθηνᾶς] struxit; aerea quoque signa facienda curavit, in quibus sua facinora traditur inscripsisse. Tarsum denique ea forma, qua Babylon utitur, condidit, ita ut media Tarso Cydnus amnis transiret, prorsus uti Babylonem dividit Arazanes. Es kann danach keinem Zweifel unterliegen, daß Sanherib damals auch Gelegenheit genommen hat, die von Tiglat-Pilesar und Sargon unterworfenen Gebiete im äußersten Nordwesten gegen feindliche Invasionen — man wird mit Niebuhr an griechische Seeräuber denken dürfen — zu sichern und so die assyrische Hoheit jenseits des cilicischen Taurus aufrecht zu erhalten. Doch wird das nur mit großen Opfern seinerseits und unter Anwendung grausamer Zwangsmaßregeln möglich gewesen sein. Soweit zunächst die geschichtlichen Quellen, die uns für Sanheribs Feldzüge nach 701 zur Verfügung stehen. Was bieten sie uns für das Verständnis des Propheten Jesaja?

Mögen diese z. T. im Wortlaut angeführten Berichte über

Digitized by Google

die verschiedenen kriegerischen Unternehmungen von 700—691 auch noch so rhetorisch aufgeputzt sein, sie können m. E. des Eindrucks nicht verfehlen, daß sie der Mitwelt das Schauspiel eines Jahrzehnts wildester Eroberungskämpfe und unerhörten Blutvergießens geboten haben, worin die von brennendem Ehrgeiz erfüllte Kraftnatur Sanheribs einem Ziele zustrebte, in dem sich für den antiken Menschen das höchste Maß der Sünde, das was die Griechen ὕβρις nannten, darstellte. In Sanherib schien das Übermenschentum Gestalt gewonnen zu haben und mit frevler Hand nach dem Throne der Gottheit zu greifen. Für Jesajas fromme Weltbetrachtung konnte daher das blutige Auftreten dieses Napoleon der alten Geschichte in der Tat nur bewußte Opposition gegen Gottes sittliche Zweckgedanken mit der Menschheit sein, und mußte zu einem radikalen Umschwung in den Gedanken des Propheten über Assurs Bedeutung für Israel führen. Man könnte einwenden, daß schon Sargons Regierung, die in ihren Eroberungszügen ungleich glücklicher war und gewiß nicht vor Blut und Mord zurückschreckte, diesen Wandel hätte hervorrufen müssen, aber der Eindruck der Persönlichkeiten dieser beiden Welteroberer muß sehr verschieden gewesen sein. Mit Recht hat Tiele (Bab.-ass. Gesch. II S. 309 f.) zusammenfassend über Sanherib gesagt: »Es ist schwer aus den offiziellen Quellen, den einzigen, die wir besitzen, ein Urteil über den Charakter der assyrischen Herrscher zu gewinnen. Aber ohne Zweifel machen die Denkschriften aus Sanheribs Regierung einen weit ungünstigeren Eindruck als diejenigen, welche Sargon hinterließ. Beide waren Eroberer, aber der eine zeigt mehr Ehrfurcht vor Recht und Gesetz. Streng, zuweilen bis zur Härte, gegen unbeugsame Widersacher, gibt Sargon doch der Milde den Vorzug, wo Gnade mit den Interessen des Reiches in Einklang zu bringen ist. Sanherib hat dagegen ein sichtliches Wohlgefallen an Blut- und Verwüstungsszenen, an Strafakten, welche durch ihre tierische Grausamkeit nur Ekel erwecken«. Dieser Eindruck wird durch den Wandel in Jesajas Urteil über seine Zeit durchaus bestätigt. Als Sanherib zur Regierung kam, wirkte in seiner Gerichtsverkündigung noch das Empfinden nach, das imponierende Herrschergestalten, in denen sich die Kraft des Wollens mit der Weisheit politischer Selbstzucht zu harmonischer Einheit ver-

Digitized by Google

bindet, zu allen Zeiten auch beim Feinde ausgelöst haben. Das assyrische Reich, das Tiglat-Pilesar und Sargon auf den Trümmern einer innerlich faulen und darum sittlicher Erneuerung von sich aus unfähigen Welt kleinstaatlicher Eigensucht aufgerichtet hatten, war ihm und seinen prophetischen Zeitgenossen nicht ein Werk des Zufalls und bloßer physischer Überlegenheit, sondern rückte sofort in das Licht göttlicher Zwecksetzung. Das innere Recht dieser politischen Neuschöpfung größten Stiles stand dem Propheten unverrückt fest, mochte auch jetzt schon Jesajas Blick im engeren Kreise der gläubigen Gemeinde von den blutigen Schlachtfeldern dieses Äons fort zu den heiteren Gefilden des erhofften Reiches des Friedens in der sittlich erneuten Menschheit schweifen. Aber schon das erste Jahrzehnt der Regierung Sanheribs belehrte den großen Verkünder des göttlichen Heilsplanes über die unheilvolle Wandlung im Wesen des assyrischen Weltreiches. Dieser Großkönig war nicht mehr die Zuchtrute Jahwes, die das entartete Volk zu seinem Gotte zurücktreiben sollte, denn durch seine rohen Machtkämpfe und blutige Opposition gegen eine altheilige Tradition im Kulturleben der östlichen Völker nahm er dem Weltreich jenes innere Existenzrecht, das ihm als Bürge straffer Ordnung unter einem zuchtlosen Geschlechte zukam. Es war durch ihn in den Dienst nacktester Selbstsucht gestellt worden und damit seines erzieherischen Wertes verlustig gegangen.

Kein Wunder also, daß Jesaja jetzt im Namen Gottes sein Wehe über Assur aussprach. Das war die öffentliche Bezeugung des tieferen Urteils über das Weltreich Assur, das ihm aus den Erfahrungen eines Jahrzehnts wilder Kämpfe erwachsen und dessen Frucht der felsenfeste Glaube war, Gott werde nunmehr dem blutigen Ringen des Eroberers ein Ende mit Schrecken machen. Auf diesen Glauben konnte er sich daher stellen, als die Gefahr einer neuen assyrischen Invasion für seine judäische Heimat akut wurde.

Wir stehen damit an dem Punkt, wo sich die oben S. 106 vermutete besondere geschichtliche Situation mit der den Umschwung in dem Urteil über Assur auslösenden allgemeinen berührt. Beide hängen in der Tat aufs engste miteinander zusammen, denn der Feldzug Sanheribs, der Jesajas antiassyrischen Dichtungen ihre lokale Färbung gab, ist ja nur ein Glied

Digitized by Google

in der langen Kette der kriegerischen Unternehmungen gewesen, die in dem Propheten die Überzeugung von der gottwidrigen Art des Weltreiches haben reifen lassen.

Nach dem oben S. 81ff. Gesagten kann es sich aber hierbei nur um den zweiten Zug Sanheribs nach dem Westen handeln, und es erhebt sich nunmehr die Aufgabe, die näheren Umstände desselben zu beleuchten.

Wir können freilich auf Grund der außerbiblischen Quellen mit völliger Sicherheit vorerst kaum mehr sagen, als daß er und wann er stattgefunden hat, und daß er für Sanherib unglücklich abgelaufen ist. Es fehlt, was bei diesem Ausgang allerdings leicht erklärlich ist, an größeren direkten inschriftlichen Nachrichten, und was die indirekte Überlieferung bietet, reicht nicht hin, um uns ein einigermaßen klares Bild von dem Verlauf des Krieges zu geben. Wir sind also auf Vermutungen angewiesen. Die Urkunden[1] sprechen nur von einem Zuge Sanheribs gegen Arabien, wobei wir mit Sicherheit an Nordwestarabien, also das ägyptisch-syrische Grenzgebiet östlich von der Araba zu denken haben. Winckler (Alt. Unters. S. 37f.) und Prášek (a. a. O. S. 40) nehmen an, daß Sanherib damals durch Syrien heranrückte. Aber sicher ist das nicht, und man wird darum auf Grund dieser Dokumente nicht gleich von einem zweiten syrischen Feldzug (Prášek) reden dürfen. Andrerseits ist die von Herodot gewählte Bezeichnung Sanheribs als *βασιλεὺς Ἀραβίων τε καὶ Ἀσσυρίων* tatsächlich sehr auffällig und legt es nahe, den Araberzug zeitlich von dem Kampfe mit Taharka (Sethon) zu trennen, aber sie ist schwerlich ausreichend, um darauf eine Chronologie der nach 700 fallenden Züge des Großkönigs nach Westen aufzubauen[2]. Mithin kommen wir auf Grund der außerbiblischen Nachrichten nur zu dem Urteil, daß Sanherib nach 701 einen Vorstoß in das Gebiet der Aribi d. h. der im ägyptisch-syrischen Grenzgebiet wohnenden Araberstämme gemacht hat, daß er hierbei mit dem neuen ägyptischen Oberherrn Taharka in Kampf geriet und durch eine Pest, die in seinem bei Pelusium lagernden Heere ausbrach, zur Rückkehr gezwungen wurde. Als das Jahr dieses Zuges darf jetzt auf Grund des Scheilschen Fragmentes mit einiger Sicherheit 690 angesehen werden, da in diesem der Krieg gegen die Aribi direkt an die Schlacht bei Ḫalule an-

Digitized by Google

geknüpft wird[1]. Dieses Datum korrespondiert aber mit dem sicher in 691 zu setzenden Regierungsantritt Taharkas ganz auffällig, sodaß schließlich die außerbiblischen Quellen trotz ihrer Dürftigkeit die wertvolle Erkenntnis bringen, daß das letzte Ziel Sanheribs bei diesem Zuge war, die aufstrebende äthiopisch-ägyptische Macht niederzuwerfen.

Unter allen Umständen aber mußte das südliche Syrien in einem Kampfe, der den Großkönig mindestens hart an die Grenze Palästinas brachte, Stellung nehmen, sei es durch Bewährung der Vasallentreue, sei es durch Anschluß an den Gegner Assurs. Für uns steht in dieser Hinsicht die Frage im Vordergrunde, wie sich Hiskia[2] damals verhalten hat. Hat er den Rückhalt, den die gefestigte Herrschaft Taharkas bot, benutzt, um den schmachvollen Frieden von 701 zu brechen und das assyrische Joch abzuschütteln? Die Beantwortung dieser Frage wäre für uns unmöglich, wenn nicht zu den bisher herangezogenen Quellen die biblischen Nachrichten über die Ereignisse des Jahres 690 ergänzend hinzukämen.

Wir erinnern uns zunächst nochmals daran, daß in einer der assurfeindlichen Dichtungen Jesajas (vgl. o. S. 91 f.) die bestimmte Erwartung zum Ausdruck kam, die Heimat des Propheten, spez. wohl Jerusalem werde noch einmal das Ziel assyrischer Truppen sein. Wir lasen ferner (vgl. o. S. 84 f.) aus der Legende 2. Reg. 19, 9 ff. als geschichtlichen Kern heraus, daß die Gefahr eines Kampfes mit Assur, spez. wohl eines Angriffs Sanheribs auf Jerusalem im Zusammenhang mit seinem Kriege gegen Taharka eine Zeit lang akut gewesen sein muß. Durch diese Daten wird zunächst von neuem die Vermutung nahe gelegt, daß der zweite Zug Sanheribs nicht blos gegen Nordwestarabien, sondern gegen das dahinter liegende syrisch-ägyptische Grenzgebiet gerichtet war. Dann dürfen wir aber auch aus der Legende mit derjenigen Sicherheit, die auf Grund sekundärer Quellen erreichbar ist, schließen, daß damals Juda — und wahrscheinlich auch die andern Vasallenstaaten im Süden Palästinas — mit den natürlichen Gegnern Assurs in Arabien und Ägypten gemeinsame Sache gemacht haben, sodaß also Sanherib den Kampf gegen eine größere ägyptisch-syrisch-arabische Koalition zu führen hatte, bei dem die Eroberung eines so wichtigen Punktes wie Jerusalem nicht ohne Bedeutung gewesen sein

Digitized by Google

kann, und das umso mehr, als der Großkönig jetzt Gelegenheit fand, für die halbe Niederlage von 701 blutige Rache zu nehmen. In den genannten biblischen Nachrichten hätten wir also weitere Zeugnisse für das eigentliche Ziel dieses Zuges Sanheribs und zugleich einige Anhaltspunkte für seinen Verlauf. Wenn nämlich das assyrische Heer an der ägyptisch-syrischen Grenze von einer Pest heimgesucht worden ist und andrerseits Sanherib Jerusalem nicht wirklich belagert hat, sondern nur willens war resp. sich eben angeschickt hatte, gegen Hiskia (oder Manasse) vorzugehen, so dürfte es wahrscheinlicher sein, daß er von Südosten her gegen Palästina jenen durch die Katastrophe bei Pelusium vereitelten Vorstoß geplant hat, als daß er von Nordwesten her durch Syrien anmarschiert ist. Aber so oder so, jedenfalls hat der damalige Herrscher in Jerusalem Sanherib Anlaß gegeben, gegen ihn militärisch vorzugehen. In Juda hat also damals wieder die assurfeindliche Stimmung den Ausschlag gegeben und den Eintritt in eine größere ägyptisch-arabische Koalition veranlaßt.

Hierfür haben wir nun m. E. auch ein vollgültiges direktes Zeugnis, nämlich die letzte datierbare Dichtung Jesajas, cap. 18, 1—6, deren Erklärung wir hier einschieben müssen. Der Text lautet etwa so:

[1] Ha, Land des Flügelgeschwirrs, von reichen Wassern durchschnitten[1],
[2] Das da Nachen[2] über die Fluten sendet und schnelle Schifflein über die Wasserfläche!
Geht heim, ihr schnellen Boten, zu dem Volke, schlank und blank,
Zu der Nation, gefürchtet und . . . . . .[3], zum Volke von Kraft und Sieg[4]!
[4] Denn also hat der Herr zu mir gesprochen:
»Ruhig will ich bleiben an meiner Stätte und schauen,
Wie flimmernde Glut am strahlenden Mittag, wie Tauwolken in der Ernteglut«.
[5] Denn vor der Ernte, wenn völlig der Blust,
und zur reifenden Traube der Blütenrest ward,
Dann schneidet er die Reben mit Winzermessern fort
und die Ranken schlägt er herunter.
[6] Überlassen bleiben sie alle den Raubvögeln der Berge
und dem Getier des Landes
(Und es übersommert darauf der Geier
und alles Wild des Feldes soll darauf überwintern)[5].

Digitized by Google

Diese Dichtung ist von den Exegeten fast einstimmig auf die Anwesenheit einer äthiopischen Gesandtschaft in Jerusalem gedeutet[1] und in die Zeit des ersten Zuges Sanheribs nach Westen gesetzt worden. Die Beziehung auf Äthiopien und seine Bewohner, deren hohe Statur ja auch Herodot (*μέγιστοι καὶ κάλλιστοι ἀνθρώπων*) erwähnt, ist darin in der Tat unverkennbar, aber die übliche chronologische Fixierung scheitert doch wohl an der respektvollen Art, in der der Prophet hier in stärkstem Gegensatz zu seiner Beurteilung der ägyptischen Hilfe im J. 703 (s. o. S. 67 ff.) von den Äthiopen spricht. Als »Volk, gefürchtet und hochgerühmt« und »Nation von Kraft und Sieg« standen die Leute von Kusch in den Augen ihrer politischen Zeitgenossen schwerlich eher da, als ihr König die Doppelkrone trug und damit unbestrittener Herrscher im Gesamtreiche der alten Pharaonen war. Das ist aber erst nach 700 der Fall gewesen. Wie wenig die, durch die nicht völlig unterworfenen unterägyptischen (libyschen) Gaufürsten in Schach gehaltene äthiopische Dynastie noch am Ausgang des 8. Jahrhunderts für einen Politiker wie Jesaja Assur gegenüber bedeutete, geht ja aus des Propheten dringenden Warnungen vor dem blinden Vertrauen auf »Rosse und Wagen« deutlich hervor. Zehn Jahre später aber hatte sich die Situation wesentlich geändert. In dem jungen Taharka war 692 ein Herrscher auf den Thron gekommen, der schon durch die rücksichtslose Art, wie er die Krone gewonnen, ein Regiment der starken Hand verkündet hatte und der dann den assyrischen Großkönigen lange Zeit zu schaffen gemacht hat. Man wird daher in der Dichtung Jes. 18, 1ff. einen Spruch Jesajas aus der Zeit Taharkas sehen und ihn auf die politischen Verwicklungen des Jahres 690 deuten dürfen.

Es fragt sich weiter, wie die durch הוי eingeleitete Dichtung zu verstehen ist. Da Jesaja die äthiopischen Gesandten nicht bedroht, sondern nur in ehrenvollen Ausdrücken über die politische Machtstellung ihres Volkes zur Heimkehr auffordert, haben wir es nicht mit einer eigentlichen Scheltrede in der Art der Weherufe über Juda und Assur zu tun. Dazu stimmt, daß das Stück (wie auch Duhm treffend bemerkt) von einer gewissen erhabenen Ruhe getragen ist, die von Jesajas früheren politischen Dichtungen wesentlich absticht. Und da endlich die Antwort

Digitized by Google

des Propheten, die den Inhalt einer ihm gewordenen göttlichen Offenbarung in fast änigmatisch kurzer Form zusammenfaßt (v. 4), selbstverständlich nur rhetorisch gemeint ist und nicht als wirkliche Rede an die äthiopischen Gesandten[1], so ergibt sich daraus, daß die ganze Dichtung als rhetorisch-poetische Einkleidung von Gedanken verstanden werden muß, die Jesaja in jener bewegten Zeit zum Ausdruck gebracht hat. Das berührt aber die geschichtliche Grundlage der von ihm gezeichneten Situation nicht. Es ist vielmehr ohne weiteres klar, und auch m. W. nie bezweifelt worden, daß die Voraussetzung der von Jesaja gewählten literarischen Form die Anwesenheit einer äthiopischen Gesandtschaft in Jerusalem war. Damit ist aber m. E. ein weiterer Beweis dafür erbracht, daß es sich im Jahre 690 um eine größere antiassyrische Bewegung im Westen handelte, in der Juda eine gewisse Rolle gespielt hat. Mehr wird man allerdings nicht aus Jes. 18, 1ff. folgern dürfen, wenn man nicht in die Gefahr geraten will, einen historischen Roman zu schreiben. Z. B. ist durch die zu Grunde liegende Situation durchaus nicht festgestellt, daß der Koalitionsgedanke von Taharka ausgegangen ist, dessen Gesandte also damals an den Höfen der südsyrischen Kleinkönige werbend aufgetreten wären. Es ist ebenso gut möglich, daß die Anregung zu einem Bündnis gegen Assur von Hiskia resp. Manasse ausgegangen ist. Darüber und über die anderen näheren Umstände der Bewegung, die Sanherib zu seinem zweiten Zuge nach Westen veranlaßt haben, können wir auch den biblischen Quellen nichts entnehmen und müssen uns mit der Erkenntnis begnügen, daß Juda und Jerusalem damals so stark engagiert waren, daß sie Sanheribs Rache zu fürchten hatten.

Fassen wir nun den Inhalt der Dichtung Jes. 18, 1ff. näher ins Auge. Ihre Pointe liegt in dem v. 4 wiedergegebenen Gotteswort, dessen wunderbar plastische Bildersprache Duhm in der glücklichsten Weise kommentiert hat[2], und das man kaum besser als durch die bekannten Verse des 2. Psalms zum Verständnis bringen kann:

Aber der im Himmel thront, lacht, der Herr spottet ihrer.
Doch bald wird er in seinem Zorn mit ihnen reden,
in seinem Grimm sie schrecken.

Digitized by Google

Es ist das tiefste Empfinden göttlicher Erhabenheit über Menschenwitz und Menschenwerk und die befreiende Kraft eines ungebrochenen Glaubens an das Walten des allmächtigen Gottes im geschichtlichen Leben, der Jesaja in jenen kurzen Worten von der erhabenen Ruhe Jahwes über dem Weltgetriebe Ausdruck gegeben hat. Aber diese Ruhe ist nur die Stille vor dem Sturm. Das will das Bild von der Ernte, das der Prophet wie einen Kommentar zu dem mystisch-feierlichen Offenbarungswort hinzufügt, aussprechen. Gott wartet bis kurz vor der Ernte, die der Assyrer binnen kurzem sicher einheimsen zu können glaubt. Aber in dem Augenblick, wo er die Hand danach ausstreckt, bricht der vernichtende Sturm des göttlichen Gerichts los. So sieht ja auch der fromme griechische Dichter den hochmütigen *τύραννος* in jähem Sturze zu Fall kommen, vgl. Oed. Rex 873ff.: *ὕβρις φυτεύει τύραννον· ὕβρις εἰ πολλῶν ὑπερπλησθῇ μάταν, ἃ μὴ ἐπίκαιρα μηδὲ συμφέροντα, ἀκρότατον εἰσαναβᾶσ' αἶπος ἀπότομον ὤρουσεν εἰς ἀνάγκαν.*

Die Aufforderung Jesajas an die äthiopischen Gesandten, wieder heimzukehren, entspricht also der Überzeugung, daß Gott selbst das Gericht an dem übermütigen Feinde vollziehen wird. Es bedarf jetzt keiner weitausschauenden menschlichen Veranstaltungen, um seinem Angriff zu begegnen. Seine Stunde ist gekommen. Darum kann der Prophet auch die Völkerwelt auffordern, des gewaltigen göttlichen Schauspiels, das sich im Westen abspielen wird, zu harren, vgl. 18, 3. Setzen wir das aus der rhetorischen Form in geschichtlich-psychologische Darstellung um, so lehrt uns die Dichtung Jes. 18, 1ff., daß der Prophet auch in den politischen Verwicklungen des Jahres 690 seiner grundsätzlichen Abneigung gegen jede aktive Politik Judas unmißverständlich Ausdruck gegeben hat. Aber während diese früher eine Folge seiner positiven geschichtlichen Würdigung des assyrischen Weltreichs war, beruhte sie jetzt unter den Wirkungen eines Jahrzehnts Sanheribscher Kriegsführung auf der gegenteiligen Überzeugung, daß Gott das Organ seines Gerichts über die Welt verworfen und seinen Untergang beschlossen habe. Es widerstritt darum Jesajas Glauben, daß Juda sich mit der ägyptischen Macht in Bündnisverhandlungen einließ und zum Kampfe gegen Assur rüstete. Ihm mochte es genügen, wenn man sich um den assyrischen Oberherrn nicht mehr küm-

Digitized by Google

merte und im mutigen Vertrauen auf Gott vor aller Welt einen Beweis dafür gab, daß man willens sei, mit dem Glauben an sein allmächtiges Walten und das Kommen der Heilszeit Ernst zu machen.

Ob Jesaja solche oder ähnliche fromme Gedanken über die Weltlage in breitester Öffentlichkeit vorgetragen hat? Die Legende 2. Reg. 19, 9ff. setzt das voraus, indem sie sich seine damalige Wirksamkeit nach Art der früher geübten politischen vorstellt, aber die Dichtung cap. 18, 1ff. läßt eher darauf schließen, daß der greise Prophet nur mehr im engeren Kreise der Gläubigen von Gottes Heilswillen Zeugnis gab. War das der Fall, so hat er zwar bis zum höchsten Alter das geschichtliche Leben seiner Zeit mit prophetischem Blick verfolgt, aber seine öffentliche politische Tätigkeit schon früher mit den gewaltigen Reden aus den Jahren um 703 abgeschlossen.

Vergleichen wir zum Schluß den Inhalt jener letzten Dichtung des Propheten mit den antiassyrischen Sprüchen 14, 24ff. und 31, 4ff. (s. o. S. 91ff.), in denen wir der Erwartung begegneten, daß Juda noch einmal einen Kampf mit der Weltmacht Assur zu bestehen haben wird, daß diese aber auf Jahwes Bergen dem Gericht verfallen soll, so kann darüber kein Zweifel sein, daß diese drei Dichtungen sachlich und zeitlich zusammen gehören. Und zwar ergänzen sie sich gegenseitig derart, daß uns 18, 1ff. die besondere geschichtliche Situation angibt, welche die Voraussetzung für die 14, 24ff. und 31, 4ff. ausgesprochenen Erwartungen Jesajas von der Art und dem Ort des göttlichen Strafgerichts über die Weltmacht gewesen ist, nämlich jener zweite Zug Sanheribs nach dem Westen, ohne dessen Berücksichtigung diese assurfeindlichen Dichtungen des großen Propheten nicht geschichtlich verständlich werden.

Seine Weissagung vom Untergange Assurs auf Jahwes Bergen hat sich nicht erfüllt, und zeugt doch davon, daß er in Gottes Rat gestanden. Wir haben gesehen, daß Sanherib schon nach Jahresfrist zum letzten vernichtenden Schlage gegen das grimmig gehaßte Babylon ausholen und den Triumph seiner brutalen Machtpolitik in vollen Zügen genießen konnte. Ob Jesaja diese weltgeschichtlich bedeutsamste, weil unerhörte Tat des Großkönigs noch erlebt hat? Wir wissen es nicht, weil

Digitized by Google

sein Lebensende für uns im Dunkel der Legende liegt[1], aber wir wissen, daß sie in den Kreisen seiner wahren Jünger das prophetische Ansehen des greisen Gottesmannes nicht erschüttert hat. Die Geschichte hatte seine Worte vom kommenden Gericht über die Weltmacht durch die Katastrophe des assyrischen Heeres bei Pelusium in einer Weise bewahrheitet, die trotz allem Widerspruch der weiteren Entwicklung jeden Zweifel an Jesajas Wissen um Gottes Heilsratschluß beseitigte. Darum erzählte später die Legende, wie er schon damals seinem Könige den schmählichen Untergang des frechen Tyrannen geweissagt habe. Sie zeugt damit für das tiefe Verständnis, das den überragenden Prophetengestalten in den Kreisen, wo ihre Predigt Wurzel schlug, entgegenkam. Hier glaubte man an ihre göttliche Mission, weil man wußte, daß die prophetische Weissagung aus jenem geheimnisvollen Blick in die Tiefen des geschichtlichen Lebens erwuchs, der sie befähigte, die Linie der historischen Entwicklung im voraus zu Ende zu führen. Das ist es aber, was auch wir an den großen Propheten Israels immer von neuem bewundern müssen. Wir wissen, daß ihre Zukunftsschau in der näheren Verumständung des Werdenden oftmals sich als irrig erwiesen hat, aber wir wissen auch, daß sich darin nicht das Wesen der Prophetie erschöpft. Sie wollte mehr sein, als das kleinliche Wissen um Tag und Stunde, wo Gott sich als die richtende oder rettende Macht offenbaren werde, nämlich Zeit- und Weltbeurteilung aus der höheren Warte des unerschütterlichen Glaubens an Gottes Walten im geschichtlichen Leben der Völker und an den Sieg seines Heilswillens.

II. Micha (ca. 725—715).

Über die Persönlichkeit des Propheten Micha läßt sich mit Sicherheit kaum mehr sagen, als daß er ein Zeitgenosse Jesajas und ein Bürger des judäischen Städtchens Mareša[2] gewesen ist. In der Überschrift der unter seinem Namen gehenden Anthologie wird die Regierungszeit der drei Könige Jotham, Ahas, Hiskia d. h. also genau die Zeit Jesajas als Umfang seiner Wirksamkeit angegeben, und die Notiz Jer. 26, 18

Digitized by Google

bestätigt das insofern, als sie für Michas Gerichtsverkündigung unter Hiskia (720—685) ein dokumentarisches Zeugnis ist. Es fragt sich aber, wie hoch hinauf wir sein Auftreten rücken dürfen. Man hat nämlich behauptet, Michas Weissagung vom Untergang Samarias (1, 6ff.) könne, weil sie das Schicksal Jerusalems mit diesem eng verknüpft, nicht vor 721 angesetzt werden, denn es sei nicht wahrscheinlich, daß ein Judäer den Fall Samariens damals schon als Vorspiel des kommenden Untergangs Jerusalems angesehen habe. Daran habe man erst später denken können, als die Gefahr faktisch an Juda herantrat. Mithin sei das Wort von der Zerstörung Samarias auf dessen politische Geschichte nach 722 zu beziehen, und Michas Predigt in die ersten Jahre Sanheribs zu setzen (so Marti, Komm. S. 260). Aber diese Beweisführung wird durch den Hinweis auf Jes. 8, 5ff. (s. o. S. 53) widerlegt: Jesaja hatte bereits zur Zeit des damascenisch-ephraimitischen Krieges mit politischem Scharfblick vorausgesehen, daß das Eingreifen der Assyrer in die Verhältnisse der syrischen Kleinstaaten auch Juda in den alles verschlingenden weltgeschichtlichen Strudel hineinreißen wird. Es war in der Tat nicht schwer vorauszusagen, daß die gleichen politischen und sozialen Mißstände im Norden und Süden dieselben Wirkungen hervorrufen würden, zumal doch, wie wir aus Hiskias energischer Opposition gegen seines Vaters Politik und aus andern Umständen (s. o. S. 55) schließen dürfen, auch unter Ahas eine starke antiassyrische Partei in Jerusalem vorhanden war, die im Stillen ihre verderblichen Fäden spann. Und wenn Jesaja schon zur Zeit seines ersten Auftretens einem Sohne den bedeutungsvollen Namen »Ein Rest bekehrt sich« gegeben hat, so hat er von vornherein über seiner engeren Heimat das Damoklesschwert des göttlichen Gerichts schweben sehen und dieses sicher unter denselben zeit- und weltgeschichtlichen Gesichtspunkten betrachtet wie den bevorstehenden Zusammenbruch des Bruderreichs im Norden. Es waren das eben nur »zwei Akte desselben Gerichts« (Nowack).

Somit nötigt nichts, der Weissagung Michas vom Untergang Samarias ihre einfache und selbstverständliche Beziehung auf die Katastrophe von 722 zu nehmen und seine Wirksamkeit nicht bis auf die Zeit vor diesem Ereignis auszudehnen. Sie fällt

Digitized by Google

also etwa in die letzten Jahre des Ahas und die erste Hälfte der Regierung Hiskias, denn irgend welche greifbaren Beziehungen auf die Ereignisse von 705 an enthalten die überlieferten Reden Michas nicht. Wir müssen also unsere Blicke noch einmal in die Zeiten, wo Sargon auf der Höhe seiner Macht stand, zurücklenken.

1.

Wie Jesaja so steht auch der Mann von Mareša ganz unter dem Eindruck der großen weltgeschichtlichen Bewegung, die das Auftreten so ausgeprägter Herrschernaturen wie Tiglat-Pilesar und Sargon erzeugte. Das beweist seine Gerichtsdrohung, so wenig auch davon erhalten ist. Im Hintergrund leuchtet immer wieder die assyrische Weltmacht als Vollstreckerin des göttlichen Zorns auf. Sie beherrscht also das Urteil des Propheten über die politische und sittlich-religiöse Misère des Volkes vollständig, obgleich er nirgends direkt von ihr spricht.

Der Ausgangspunkt seiner Predigt ist die Erkenntnis, daß Gott in den Weltwirren dieser Zeit als Richter vor sein entartetes Volk tritt. Aber der Blick des Propheten ist dabei fest auf die größere Völkerwelt gerichtet, vgl. 1, 2ff.:

[2] Hört, ihr Völker alle, merk' auf Erde, und was drinnen ist,
Daß Jahwe[1] wider euch zeuge, der Herr von seinem heiligen Tempel aus!
[3] Denn fürwahr,
Jahwe zieht aus von seiner Stätte,
steigt hernieder und tritt hin auf die Höhen der Erde,
Da zerschmelzen die Berge unter seinem Fuß,
und die Täler spalten sich,
Wie Wachs vor des Feuers Glut wie Wasser zerrinnend am Berghang.
[5] Wegen Jaqobs Frevel all dies und wegen der Sünde des Hauses Juda[2]!
Wer ist Jaqobs Frevel? Ist's nicht Samaria?
Und wer ist Judas Sünde[3]? Ist's nicht Jerusalem?

Das Gericht, halb zukünftig, halb gegenwärtig, hat also universalen Charakter. Das Neue, dessen Werden Micha als den Schritt des Allmächtigen durch die Weltgeschichte empfindet, soll das Grab aller bestehenden politischen Gebilde,

Digitized by Google

nicht blos Israels werden, wenn auch dem Volke Gottes begreiflicher Weise in Schuld und Sühne ein besonderes Maß zugesprochen wird. In Juda und Israel, und hier wieder in den Zentren der sittenlosen Kultur, den Hauptstädten Samaria und Jerusalem, kulminiert für Micha, den Bürger eines Landstädtchens, die Sünde, die das Gericht Gottes heraufbeschwört, darum sind diese beiden Repräsentanten des gottvergessenen Volkes im besondern das Objekt des göttlichen Zornes. Die stolze Kapitale des Bruderreiches soll in kurzem vom Erdboden verschwinden, und damit ihrem sündigen Treiben für immer ein Ende gemacht werden, 1, 6f. Aber dem Auge des Propheten ist auch die fernere Zukunft erschlossen. Er kennt den wurzelhaften Zusammenhang des Übels in Israel und Juda und sagt darum gleichzeitig das Schicksal seiner judäischen Heimat voraus: auch Jerusalems Zeit ist gekommen, das Nordreich zieht es unfehlbar in seinen Untergang hinein, vgl. 1, 8f.:

Darüber will ich klagen und jammern und barfuß und nackt gehen[1],
Will heulen wie die Schakale und schreien wie die Strauße.
Denn unheilbar ist der Schlag, der es getroffen[2], ja er reicht bis Juda,
trifft bis ans Tor meines Volkes[3].

In Jesajas Reden aus der Zeit der aramäisch-israelitischen Koalition haben wir den Kommentar zu diesen prägnanten Worten. Wie sein größerer Zeitgenosse, so war auch Micha der Überzeugung, daß die assyrischen Heere nicht vor Juda Halt machen würden. Sie mußten über kurz oder lang ins Land kommen, denn die gewissenlose Politik der Regierenden, ein Ausfluß ihrer religiösen Entartung, konnte nur mit einer neuen Invasion der Weltmacht enden. Darum ist ihm der Schlag, der Samaria treffen soll, »unheilbar«; er ist das untrügliche Symptom dafür, daß der Zersetzungsprozeß, aus dem schon Hosea die Gewißheit von dem gottgewollten Untergang Israels gewonnen hatte, unaufhaltbar geworden ist.

Unbestechliche Wahrhaftigkeit und darum ein offener Sinn für die Zeichen der Zeit einerseits, und andrerseits der Glaube an Jahwe als den einen allmächtigen Gott, der die Weltgeschichte lenkt und je und je Israel seinen Willen offenbart hat

Digitized by Google

(3, 1 und 9), sind auch bei Micha der Quellpunkt seiner religiösen Weltbeurteilung. Das vergiftende chauvinistische Treiben der Volkspropheten seiner Zeit (vgl. 3, 5 und 11) geißelt er mit der rücksichtslosen Schärfe, die ihm das Bewußtsein seiner göttlichen Sendung zur Pflicht macht, vgl. 3, 8:

Ich aber, ich bin erfüllt
von Gotteskraft, von Rechtssinn und Mannesmut[1],
Jakob seinen Frevel zu verkünden und Israel seine Sünde,

denn »der wahre Prophet schwimmt gegen den Strom und sagt den Leuten unangenehme Dinge« (Wellhausen). Ihnen und den pflichtvergessenen Hütern der politischen und sozialen Ordnung, den »Häuptern Jakobs und den Richtern des Hauses Israel«, und den Priestern, die vom Recht nichts wissen wollen und alles Gerade krumm machen (3, 9), stellt Micha daher ein furchtbares Strafgericht Gottes in Aussicht, dessen nähere Schilderung keinen Zweifel über seine Stellung zur assyrischen Weltmacht aufkommen läßt.

Wie er der Hauptstadt Samaria voraussagte, daß von ihr kein Stein auf dem andern bleiben soll und Weinberge die Stätte bezeichnen werden, wo einst die stolze Residenz gestanden hat, so verkündet er auch Jerusalem das Schicksal der im Sturm genommenen Königssitze, 3, 12:

Darum —
Um eurer Sünde willen soll Zion als Ackerfeld gepflügt werden,
und Jerusalem ein Trümmerhaufe[2] werden,
Und der Berg des Hauses Gottes zur Waldeshöhe[3].

An der Hauptstadt Judas wird also der Feind seine ganze Wut auslassen und selbst das Heiligtum nicht schonen. Aber das Land soll nicht viel besser wegkommen. Was jetzt der Stolz Judas ist, seine »Rosse und Wagen« und seine Festungen, also die dem säbelrasselnden Chauvinismus der zünftigen Politiker entsprechende militärische Großmannssucht, wird bald ein Ende mit Schrecken nehmen, vgl. das Fragment 5, 9bff.:

Ich will deine Rosse vertilgen aus deinem Lande
und alle deine Kriegswagen vernichten,
Ich will die Städte deines Landes zerstören
und alle deine Festungen niederreißen[4].

Digitized by Google

Damit darf man wohl die textlich leider bis zur Unkenntlichkeit verstümmelte Apostrophe an die judäischen Ortschaften 1, 10ff.[1] zusammenstellen, in der wahrscheinlich den wichtigsten militärischen Standquartieren des Südreichs mit Einnahme und Zerstörung gedroht wird. Sie werden die auf sie gesetzten Hoffnungen der Regierenden elend zu Schanden machen und das unselige, mit den schreienden Mißständen im Volksleben (vgl. 2, 1f. 8ff. 3, 2f. u. ö.) im schärfsten Widerspruch stehende Vertrauen auf die eigene Kraft vor aller Welt bloßstellen.

Zu der Verwüstung von Hauptstadt und Land kommt verschärfend das Schicksal der physischen Schwächung der Nation durch Deportation und Kolonisation hinzu. Micha beschreibt es in dem Klagelied, das er denen, die jetzt die beati possidentes sind, für den Tag des Verderbens und der Beschämung (3, 6ff.) gedichtet hat, mit folgenden Worten (2, 3ff.):

Darum spricht also der Herr:
Fürwahr ich plane wider euch[2] Unheil,
Darunter ihr beugen sollt euren stolzen Nacken,
und werdet nicht aufrecht gehen können,
(Dieweil es eine böse Zeit sein soll)[3].
Dann wird man einen Spruch über euch sprechen,
und ein Klagelied also singen:
Meines Volkes Besitz wird aufgeteilt, — keiner gibt's zurück;
Unsere Felder verteilt an unsere Sieger, — ach wie sind wir vernichtet[4]!

Bei dem Gedanken an den tiefen Sturz der Großen, die jetzt Recht und Gerechtigkeit mit Füßen treten und vor keiner Schandtat zurückschrecken, um sich zu bereichern, — vgl. die dunklen Andeutungen 2, 8f. — weilt der Prophet offenbar mit Absicht, um über die Schwere des kommenden Gottesgerichts keinen Zweifel zu lassen, vgl. 1, 16:

Scheere dich glatt und kahl ob deiner zärtlich geliebten Kinder,
ja mache groß deine Glatze, wie die eines Geiers, denn sie werden von dir gerissen[5],

und 2, 10:

Auf, fort mit euch, denn hier ist nicht eures Bleibens!
Ob eurer Unreinheit sollt ihr vernichtet werden
in unabänderlicher Vernichtung[6].

Digitized by Google

Auch das Fragment 4, 9f., in dem sich Micha die Nöte der Belagerung und den bevorstehenden Fall Jerusalems vergegenwärtigt[1], wird hierher zu ziehen sein:

Was schreist du so laut?
Ist kein König in dir, oder sind deine Räte[2] verschwunden,
daß dich Wehen gleich einer Kreissenden ergreifen?
Ja, zittre und . . . . . [3], Tochter Zion,
Denn nun mußt du fort aus der Stadt,
mußt auf dem Felde wohnen und . . . . . [4]

Wir finden hier in allen Einzelheiten das aus Amos, Hosea und Jesaja hinreichend bekannte Bild assyrischer Kriegsführung wieder, und es kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß auch Micha in der Weltmacht Assur die Vollstreckerin des göttlichen Gerichts über Israel erkannt und demgemäß deren Existenz als in Gottes Willen beschlossen angesehen hat. Näheres läßt sich freilich bei der sehr summarischen Überlieferung der Gerichtspredigt Michas nur durch Rückschlüsse gewinnen. Wir haben nämlich in den wenigen erhaltenen Scheltdichtungen keine direkten Anhaltspunkte dafür, ob der Prophet vor Mareša in der assyrischen Eroberung im Sinne des Amos und Jesaja ein Läuterungsgericht gesehen hat, oder ob er, wie Hosea am Ende seiner Wirksamkeit, seinem Volke völligen Untergang in Aussicht gestellt hat. Beachtet man aber, worauf auch Smend (At. Religionsgesch.[2] S. 237f.) im Anschluß an W. R. Smith hingewiesen hat, daß sich Michas Drohungen ausschließlich gegen die leitenden Stände und speziell gegen die Aristokratie von Jerusalem richten und daß es 3, 12 ausdrücklich heißt »um euretwillen soll Jerusalem zerstört werden«, so wird man in der Tat zu dem Schluß gedrängt, der Untergang der Hauptstadt bedeute für Micha nicht ohne weiteres den Untergang des Volkes. Dann stände also Micha auch in diesem Punkte auf einer Linie mit Amos, der ja auch der Überzeugung lebte, daß das Strafgericht vor allem die Großen des Reiches treffen müsse und werde, und das von ihm verkündete Gericht war trotz der furchtbaren Drohung gegen die Hauptstadt 3, 12 doch nur als ein notwendiger Aderlaß zur Gesundung des vergifteten Volkskörpers gedacht. Genau so hat sich ja auch Jesaja in den Jahrzehnten, in die wir Michas Wirksamkeit setzen müssen, über das Schicksal Judas geäußert[5].

Digitized by Google

Micha erwartete also ein schweres Läuterungsgericht, durch das die Quelle alles sittlich-sozialen Übels, die entarteten höheren Stände und ihre Spießgesellen im Priester- und Prophetenstande, beseitigt werden würden.

2.

Damit sind wir vor die weitere Frage gestellt, ob und wie sich der Prophet diese erhoffte Zukunft ausgemalt hat. Die moderne Kritik verneint sie fast einstimmig. Sie sieht in dem ganzen zweiten Teil des überlieferten Buches, wo sich eine Reihe eschatologischer Sprüche finden, spätere Zusätze zu dem echten Micha, spez. in cap. 4 und 5 »das nachexilische Komplement zu der vorexilischen Unheilsdrohung« (Marti). Aber diese radikale Kritik ist hier sowenig angebracht wie bei Amos und Jesaja. Wenn Micha in den Assyrern die Vollstrecker eines großen Läuterungsgerichts sah — und das ist, wie wir gezeigt haben, bei weitem wahrscheinlicher als die Vorstellung von einem das Volk vernichtenden Strafgericht —, so stand für ihn wie für jene nicht das Chaos am Ende der Katastrophe, sondern eine von Gottes Hand heimgesuchte, aber zu neuem Leben berufene Nation. Und darum ist es a priori wahrscheinlich, daß auch Michas Zukunftsschau über das Gericht hinweg in jene bessere Zeit reichte, wo sich Israel dem göttlichen Willen gemäß zum wahren Volke Jahwes entfalten würde. Es ist also bei den einzelnen heilseschatologischen Worten im Buche Micha sorgfältig zu untersuchen, ob sie in der Linie der Vorstellung vom Läuterungsgericht liegen oder nicht. Finden sich solche, so werden sie zugleich unserer Auffassung von seiner Gerichtspredigt zur Stütze dienen.

Zunächst dürfte das für die Abschnitte 2, 12f. 4, 7 5, 7f. und 7, 11ff. ausgeschlossen sein, zwar nicht wegen des hier vorkommenden Terminus »Rest« (שארית), der an sich garnichts beweist, weil die ausgebildete eschatologische Sprache Gemeingut schon der älteren Prophetie ist, wohl aber wegen der überall vorausgesetzten Zerstreuung des ganzen Volkes, die sowenig im Gesichtskreis eines Micha gelegen hat wie die darauf beruhende Hoffnung einer dereinstigen Wiedervereinigung und Rückkehr der unter die Völker versprengten Teile. Aber auch

Digitized by Google

4, 11—13, eine Parallele zu 5, 7f., wo das Heil Israels aus der Vernichtung der Heidenwelt erwächst, steht völlig außerhalb der psychologisch möglichen Zukunftshoffnung der alten Propheten. Für sie ist die Völkerwelt nicht der Schemel zu Israels Füßen, und mit Recht sagt Wellh. im Hinblick auf 3, 12: »So total konnte Micha sich durch den Fortgang der Ereignisse nicht umstimmen lassen«. Das nämliche gilt von 7, 7ff., sodaß, da 4, 1ff.[1] aus Jesaja eingetragen ist, nur die freundliche Verheißung 5, 6 und die dunklen Weissagungen von Jerusalems Wiedererstehen 4, 8 und vom zukünftigen Herrscher 5, 1ff. für unsere oben gestellte Frage in Betracht kommen.

Letztere Stelle hat ursprünglich etwa folgendermaßen gelautet:

[1] Und du, Beth Ephrata kleinster unter den Gauen Judas[2],
Aus dir soll der kommen[3], dem die Herrschaft über Israel bestimmt ist,
Dessen Herkunft aus grauer Vorzeit, aus fernsten Tagen.
[2] Darum wird er sie hingeben bis auf eine Zeit, wo die Gebärende geboren hat,
Und dann wird der Rest seiner Brüder zurückkehren zu[4] Israels Söhnen.
[3] Auftreten wird er und herrschen in der Kraft Jahwes,
in der Majestät des Namens seines Gottes[5].
Und sie sollen wohnen . . . . . .[6]
denn nun reicht seine Macht bis ans Ende der Welt.

Das Verständnis eines solchen heilseschatologischen Spruches hängt in erster Linie von der Fähigkeit ab, die traditionelle Sprache der poetischen Gattung zu verstehen. Davon ist aber die herrschende Exegese vorläufig noch sehr weit entfernt, sonst würde sie nicht in völliger Verkennung des Sinnes von v. 1b und 2a in Versuchung fallen, die nachexilische Herkunft der Dichtung gerade aus diesen Aussagen zu beweisen. »Nur für die nachexilische Gemeinde sind Davids Tage Tage der Urzeit«, sagt Marti und legt damit wieder unfreiwillig Zeugnis ab für die besondere Feinheit des geschichtlichen Verständnisses, das mit dem Glauben an das Entwicklungsschema unlöslich verbunden ist. David ein König der Urzeit!![7] Ich meine, daß für eine nicht voreingenommene Betrachtung unserer Stelle schon deren fast völlige Übereinstimmung mit den eschatologischen Vorstellungen Jesajas (vgl. o. S. 51f. und 96ff.) ein hinreichender

Digitized by Google

Grund sein sollte, um in kritischen Operationen die größte Vorsicht walten zu lassen und sich nach weniger fadenscheinigen Argumenten für die Unechtheit umzusehen. Wir konstatieren zunächst, daß, wie bei Jesaja, so auch hier der König der Zukunft als der Bringer des ewigen Friedens im Mittelpunkt der Hoffnung steht. Wir hören weiter, daß er nicht aus der zur Zeit herrschenden Familie hervorgehen soll — mit dieser Deutung von 5, 1 hat Oort (Th. Tdsk. V, 501 ff.) m. E. prinzipiell recht —, aber daß er aus Davidischem Geschlechte stammen soll. So wird man nämlich die dunkle Aussage über den Gau Ephrat, die weitere Heimat der Familie Davids, positiv verstehen dürfen. Darin liegt nun wahrscheinlich bewußte Opposition gegen das regierende Königshaus[1], die sich bei einem Manne aus der Provinz und Feinde der großstädtischen Kultur wie Micha leicht erklären läßt, wie umgekehrt Jesajas freundlichere Stellung zur königlichen Familie aus seiner genauen Kenntnis des Hofes verständlich wird. Insofern ist eine Differenz der Zukunftshoffnung zwischen den beiden Zeitgenossen nicht zu verkennen, aber in der Hauptsache leben sie desselben Glaubens an eine bessere Zukunft ihres Volkes und der Menschheit unter dem Friedensregiment eines in der Kraft Gottes herrschenden Königs auf Davids Thron. Dieser sachlichen Übereinstimmung tritt, den Eindruck des Zufälligen von vornherein ausschließend, die formale zur Seite, denn auch in der poetischen Einkleidung ihrer frommen Hoffnung treffen beide Propheten zusammen. Der Ausdruck »seine Herkunft ist aus der Urzeit, aus fernsten Tagen« ist selbstverständlich vom eschatologischen Mythos aus zu verstehen, der dem Herrscher auf der zum Paradies verwandelten Erde Präexistenz zuschreibt — er ist ja eigentlich der wiederkehrende Urmensch, der ἄνθρωπος der späteren griechisch-orientalischen Spekulation —, und er dient lediglich dazu, die übermenschliche Art des erwarteten Heilandkönigs zu illustrieren, wie das in anderer Weise Jes. 9, 5 f. und 11, 1 ff. tun. Das Gleiche gilt von dem für das Erscheinen des irdischen Herrschers gewählten Ausdruck »bis zur Zeit, wo eine, die gebären soll, geboren hat«. Wer das aus des Propheten Munde hörte, wußte, worum es sich handelte, genau wie eine Zeit, der die klassische Mythologie noch geläufig war, Schillers mythologisch-poetische Einkleidung sittlicher und ästhe-

Digitized by Google

tischer Wahrheiten ohne Kommentar entstand. Mit der Vorstellung vom Paradieseskönig (vgl. Greßmann, Eschat. S. 286ff.) war, wie wir aus dem A. und N. Testament wissen, die von der Göttermutter, die das herrliche Kind zur Welt bringt, untrennbar verbunden. Micha bediente sich also hier als Dichter desselben Mythos zur zeitlichen Fixierung der universalen Zukunftshoffnung, dessen sich fast zur selben Zeit Jesaja Ahas gegenüber zur Bekräftigung seines unerschütterlichen Glaubens an das baldige Ende der beginnenden Kriegsnot bedient hatte (vgl. o. S. 51f.) und auf den er 9, 5 im Zusammenhange jener universalen Hoffnung leise, aber für die Eingeweihten deutlich genug anspielte, vgl. o. S. 98f. Dieses Zusammentreffen zweier Zeitgenossen in einem zentralen Gedankenkomplex der Zukunftshoffnung auf die Bearbeitung ihrer Schriften durch Spätere resp. auf literarische Abhängigkeit zurückzuführen statt auf dieselbe religiöse Wurzel eines, durch weltbewegende Vorgänge draußen und untrügliche Zeichen geistigen Verfalls im Innern aufs Höchste gespannten Glaubens an den Heilsplan Gottes in der Welt, bezeichnet wohl das höchste Maß dessen, was an dogmatistischem Mißverständnis der Propheten Israels möglich ist.

Damit ist nun aber schon für 5, 1ff. die oben S. 131 gestellte Frage beantwortet. Diese heilseschatologische Dichtung, ein Seitenstück zu Jesajas Worten vom König der Zukunft und vom weltumspannenden Friedensreich, setzt die Beseitigung des zur Zeit bestehenden Regiments voraus, dessen widergöttliche Art in Jerusalem und Zion, d. h. dem Königshof, seinen Stützen und Beratern in Adel und Priesterschaft, und den berufenen und unberufenen Organen der Regierung, kraß in die Erscheinung tritt (vgl. 3, 10). Sie knüpft also unmittelbar an die Erwartung des Läuterungsgerichtes an und darf als dessen notwendiges Komplement angesehen werden. Von hier aus läßt sie dann den Blick in jene heitere Ferne schweifen, wo auf dem Neubruch der nationalen Katastrophe die Saat der prophetischen Bußpredigt aufgegangen ist. Ein innerlich gereinigtes und geeinigtes Israels[1] steht im Mittelpunkt einer Welt, die der gottgesandte Herrscher aus einem würdigeren Zweige des Davidischen Hause die Wege des Friedens lehrt. Aber bis zum Anbruch dieser besseren Zukunft wird Gottes züchtigende Hand noch schwer auf seinem Volke

Digitized by Google

lasten (5, 2), und es wird noch manches Gerichts bedürfen, ehe der Rest, auf dem die Wiedergeburt Israels beruht, von den Schlacken der Sünde gereinigt ist[1].

Eine Bestätigung der hier vorgetragenen Auffassung von 5, 1ff. und des Rechts, diese in ihrer Kürze änigmatische Dichtung in der angegebenen Weise auszudeuten, liegt m. E. darin, daß sich im überlieferten Buche Micha zwei weitere Sprüche aus dem mit 5, 1ff. angeregten eschatologischen Gedankenkreise finden, die oben genannten Fragmente 4, 8 und 5, 6.

Letzteres ist vielleicht ursprünglich der Schluß der Dichtung 5, 1ff. und nur versehentlich durch den Einsatz 5, 4f. von dem Hauptteil abgetrennt worden. Die Strophe wäre dann in zwei korrespondierenden Siebenern[2] mit dem Gedanken an Israels zentrale Bedeutung im Friedensreiche des Messiaskönigs kraftvoll ausgeklungen:

5,6 Und geschehen wirds —
Der Rest Jaqobs ist dann unter den Völkern[3]
wie Tau von Jahwe her wie Regen auf grünende Saat;
Da hofft man nicht (mehr) auf Menschen
und harrt nicht (mehr) auf menschliche Hülfe.

Der Ausspruch hat sich freilich die seltsamsten Erklärungsversuche[4] gefallen lassen müssen, weil er, im Zusammenhang mit der völlig abweichenden und sicher nicht von Micha stammenden Beurteilung Israels in 5, 7, tatsächlich eine crux interpretum ist. Nimmt man ihn aber für sich, so tritt die Pointe klar heraus, da nun das Bild vom Tau und Regen nicht mehr durch das vom alles zerreißenden Löwen verdunkelt wird. Der Vergleichungspunkt ist die erfrischende und lebenspendende Macht von Tau und Regen. In der Zukunft soll Israel innerhalb der Völkerwelt eine Quelle der sittlichen Kraft sein, wie aus den Wolken des Himmels der Erde die lebenschaffende Feuchtigkeit zuströmt. Aber die Fähigkeit dazu erwächst dem Volke Gottes aus der eigenen Wiedergeburt, dadurch daß es sich, seines Berufes in der Welt eingedenk, Gottes Willen unterordnen lernt und nicht mehr, wie Jesaja sagt, »auf Rosse und Wagen« schaut, statt auf den Heiligen Israels (vgl. o. S. 67f.)[5]. So wird — eine tiefsinnige Antithese — der »Rest Jaqobs« der Ausgangspunkt für eine ganze neue Menschheit, wie in Jesajas sachlich parallelem Worte vom Völkerfrieden

Digitized by Google

Jerusalem der geistige Mittelpunkt der von der Sünde der Selbstsucht und Gottentfremdung gereinigten Welt ist.

Liegt hier der Nachdruck mehr auf der einzigartigen Bedeutung, die Israel nach prophetischem Glauben für die Völkerwelt haben soll, so spricht das Fragment 4, 8 nur von der notwendigen Voraussetzung zur Erfüllung des göttlichen Auftrages, der Welt die Thora Jahwes zu vermitteln, nämlich der eigenen geistigen Gesundung des Volkes. Unter den Schlägen des Läuterungsgerichtes soll der stolze Bau des Königtums zusammenbrechen, um sich noch einmal aus kleinen, unscheinbaren Anfängen heraus zu nationaler Größe zu entwickeln:

4,8 Und du, Herdenturm, Hügel der Tochter Zion,
Zu dir soll kommen[1] die einstige Herrschaft,
das Königtum über Israel[2]!

Auch dieser Ausspruch liegt genau in der Linie der Gerichtsverkündigung 3, 12: das stolze Jerusalem einem Herdenturm in der Wüste, einer unbedeutenden Burganlage auf einem Hügel vergleichbar. Aber der Prophet verheißt ihm eine Zukunft. Mit Recht sagt Barnes (Expos. 1904, 378): the cry of this verse is not only Back to David, but also Back to the older Israel, the Israel of David's day. Wir werden also den Sinn der Heilsverkündigung in der Richtung von Jes. 1, 26 zu suchen haben. Das Gericht über das mit Blut und Frevel gebaute Jerusalem (3, 10) hat nicht den Zweck, die Stadt Davids für immer vom Erdboden verschwinden zu lassen, sondern sie auf den Weg zu Gott, von dem sie immer weiter abgewichen ist, zurückzuführen. Israel muß, wie Hosea sagt (vgl. o. S. 42ff.) seine nationale Entwicklung noch einmal beginnen, um Gottes wahres Volk zu werden. Aus kleinen Anfängen, aus dem Herdenturm Jerusalem, soll es neu erstehen und sich nun zu dem Juda und Israel umspannenden Reich des neuen Herrschers aus Davids Geschlecht ausweiten.

Es kann sein, daß Micha seinen Blick fester auf die nationale Restitution Israels gerichtet hielt als Jesaja, aber im Grunde bewegt sich seine Heilsverkündigung in denselben Bahnen wie die seines größeren Zeitgenossen und erweist sich damit als Ausfluß derselben glaubensvollen Geschichtsbetrachtung und derselben innerpolitischen und welthistorischen Situation. Der zunehmende religiöse und sittliche Verfall des Volkes zeigte

Digitized by Google

dem Propheten die unüberbrückbare Kluft, die sich zwischen dem empirischen Israel und dem Ideal des Volkes Gottes (vgl. Jer. 2, 21) aufgetan hatte, und die von Assyrien ausgehende gewaltsame politische Umgestaltung der Völkerwelt enthüllte ihm Jahwes Wege mit diesem, dem Gericht entgegenreifenden Volke für die nächste und fernste Zukunft. Es soll alle Schrecknisse des Kampfes mit dem Welteroberer durchkosten und die falschen Götter, die es sich gemacht, in den Staub sinken sehen. Aber der Zusammenbruch wird die sittlichen Kräfte Israels entbinden und es befähigen, seine Aufgabe in der Welt zu erfüllen.

III. Jes. 30, 27—33 37, 22—29 und 14, 4—21.

1.

Die biblischen Quellen über den zweiten Zug Sanheribs nach Westen machten es uns möglich, die inschriftlichen und sonstigen literarischen Zeugnisse dafür soweit zu ergänzen, daß Ziel, Verlauf und Ausgang dieses Unternehmens wenigstens in den Umrissen deutlich hervortraten. Zugleich ließen sie uns erkennen, welche Stellung Jesaja damals dem assyrischen Weltreiche gegenüber einnahm und bestätigten so den aus anderen gleichzeitigen Dichtungen des Propheten gewonnenen Eindruck von einem völligen Umschwung in der Beurteilung desselben. Aber die alttestamentlichen Quellen für die zweite Hälfte der Regierung Sanheribs sind damit nicht erschöpft. Wir haben innerhalb des überlieferten Jesajabuches noch zwei auf die Ereignisse des Jahres 690 bezügliche Dichtungen, die darum von höchstem Interesse sind, weil sie die Stimmung und Hoffnung weiterer prophetischer Kreise bei dem Anrücken Sanheribs gegen Juda zum Ausdruck bringen, cap. 33 und cap. 30, 27—33.

Von diesen ist die erstere leider nur ganz fragmentarisch als Ausgangspunkt einer für uns nicht erklärbaren Scheltrede von sehr zerrissenem Stil erhalten und muß darum außer Betracht bleiben (vgl. zu S. 94 Anm. 1). Die zweite dagegen, eine dem Stile nach der Dithyrambendichtung verwandte Prophetie, ist zwar auch textlich teilweise entstellt, aber durchaus verständlich. Sie wird von einer ganzen Reihe von Exegeten

Digitized by Google

mit Recht für nichtjesajanisch erklärt (vgl. ebd.), und es genügt m. E. wirklich nicht, die Gründe dafür mit den Worten abzutun: »Man weise erst den nach, der außer Jesaja das grandiose Gemälde zu zeichnen imstande war« (Dillman-Kittel). Aber in der positiven Wertung des Gedichts haben sich die Kritiker entschieden vergriffen. Wenn z. B. Marti aus dem Namen Assur = Syrien auf Abfassungszeit im 2. vorchristlichen Jahrhundert schließt und eine Menge angeblich spätjüdischer Vorstellungen aus dem Gericht herausliest, so darf man dergleichen kritiklose Überstürzungen auf Grund des bekannten biblisch-theologischen Dogmas vom nachexilischen Ursprung der eschatologischen Vorstellungen auf sich beruhen lassen. Wo nicht die allersichersten Anzeichen für die Herkunft einer Prophetie aus den Kreisen des Neuprophetentums im makkabäischen Zeitalter vorliegen — und davon kann Jes. 30, 27ff. gar keine Rede sein — heißt אשור Assur und nicht Syrien. Mithin haben wir hier eine anonyme Weissagung auf das kommende Gericht über das assyrische Weltreich, die, weil sie sich mit Jesajas Erwartung vom Einschreiten Gottes gegen den stolzen Eroberer Sanherib aufs engste berührt und auch in der Sprache den Einfluß des Meisters verrät, am besten aus der Zeit seiner antiassyrischen Dichtungen und aus den von ihm beeinflußten Kreisen hergeleitet wird.

Der Text des Liedes, dessen springende und in den Bildern sich überstürzende Sprache das innere Aufjauchzen des Dichters bei dem Gedanken an das große Gottesgericht über Assur wiederspiegelt, lautet, soweit er übersetzbar ist, folgendermaßen:

27 Siehe,
Jahwes Name kommt von fern,
brennenden Zorns und wuchtiger[1] Erhebung,
Seine Lippen voll von Grimm, seine Zunge wie fressendes Feuer,
Und sein Atem wie ein überströmender Gießbach,
der bis zum Halse reicht —
Zu schwingen Völker in der Schwinge des Unheils,
und . . . . . .[2] an die Backen von Nationen.
Und hören läßt Jahwe seine majestätische Stimme,
und die Senkung seines Armes läßt er sehen,
Mit grimmem Zorn und der Flamme fressenden Feuers,
mit Sturm und Wetterguß und Hagelsteinen!

Digitized by Google

29 Das Lied wird euch klingen wie in der Nacht, wo das
Fest geweiht wird,
Und Herzensfreude — wie, wenn man geht mit Flötenspiel,
zu kommen auf Jahwes Berg, zum Felsen Israels[1].
31 Denn vor seiner Stimme wird Assur erschrecken[2],
32 Und geschehen wirds,
Jedes Einherfahren des Stabes wird seine Züchtigung[3] sein
bei Pauken und Zithern[4] in Kämpfen der Schwingung[5].

33 Denn zugerüstet ist schon längst[6] die Brandstätte —
Errichtet, tief und breit[7],
ihre Schicht[8] Feuer und Holz in Menge —
Jahwes Atem wie ein Schwefelbach brennet darein.

Das Gedicht setzt, in der für diese Literaturgattung traditionellen Weise, mit der Schilderung einer Theophanie ein. Indem diese unter dem Bilde des am Horizont mit unheimlicher Geschwindigkeit heraufsteigenden Gewittersturmes dargestellt wird, erweckt sie von vornherein die Vorstellung des göttlichen Zorns und bereitet damit den Hauptgedanken des prophetischen Hymnus, das Gericht über die Weltmacht Assur, wirkungsvoll vor. In der näheren Ausführung desselben hat aber der Dichter mit großer Kunst mehrere Motive ineinander verschlungen und dadurch mancherlei exegetische Mißverständnisse hervorgerufen. Mit der Vorstellung vom Kampfe Gottes, der im Rollen des Donners und Zucken der Blitze sinnlich wahrnehmbar wird, verbindet sich nämlich sofort (vgl. v. 29) die vom großen Festopfer, das unter rauschender Musik vollzogen wird. In Jahwes majestätischer Donnerstimme hört also das entzückte Ohr der Gläubigen den Schlachtgesang der Himmlischen, die mit Gott ausziehen zum Kampf wider den Tyrannen, aber zugleich vernimmt es den Schall der Pauken und Zithern, die das große Opfer Jahwes, für das die heilige Stätte schon lange zugerüstet ist, begleiten. Das Opfertier aber ist der Assyrer, der in den »Kämpfen der Schwingung« d. h. im heiligen Kriege, wo der Feind als Weihegabe an die Gottheit dem Banne verfällt, gerichtet wird. Jenes Kampflied und diese Festmusik — wobei man wohl auch an heilige Lieder zum Opferakte denken darf — klingen natürlich für die Frommen, denen Gottes Heilsplan längst im Glauben offenbar ist, wie Freudenhymnen und begeistern ihre Herzen, wie wenn sie selbst

Digitized by Google

unter den Klängen der Prozessionsgesänge zum festlichen Opfer ins Gotteshaus wallen.

Duhm charakterisiert das Gedicht treffend mit den Worten: »Die Weissagung ist bestimmt für die Gläubigen und ist darum mehr Gedicht als Rede.« Aber er hat den Unterschied zwischen ihm und den antiassyrischen Dichtungen Jesajas nicht genügend beachtet. Man stelle es mit dem am nächsten verwandten kurzen Weheruf 17, 12ff. zusammen, und die Differenz fällt sofort in die Augen. Für Jesajas Frömmigkeit kommt es allein darauf an, daß Gott seine Allmacht gegen jedwede menschliche Empörung behauptet. Darum genügt es ihm, das dem Glauben feststehende Gericht über Assur zu verkünden: »Das ist das Teil unserer Räuber und das Los unserer Plünderer.« Kein Wort mehr darüber, das etwa der inneren Befriedigung des Propheten über Gottes Triumph Ausdruck gäbe! Die sittliche Demut, die der Pulsschlag seiner Frömmigkeit ist, hält solche Gedanken nieder. Wo der »Heilige Israels« im Sturm der Geschichte seine Wege offenbart, hat der Mensch nur schweigend anzubeten. Ganz anders unser Dichter, den wir in dem weiteren Jüngerkreise Jesajas suchen dürfen. Gewiß ist es auch ihm etwas Hohes und Heiliges um die Offenbarung des richtenden Gottes, aber sein Sinn ist nicht frei von allzu menschlichen Empfindungen. Man hört aus seinem Hymnus die Freude über den Untergang des verhaßten Assyrers nur zu deutlich heraus. Die prophetische Ahnung vom Sturze der Weltmacht steigt hier nicht rein aus der Tiefe des Glaubens an ein Reich höchster sittlicher Werte auf, sondern nimmt sofort die Erdenmale nationaler Opposition gegen den Völkerbedrücker und befriedigter Rachsucht an. Daher kommt es, daß dem Dichter die Donner des Gerichts mehr wilde Freude als heilige Ehrfurcht erwecken, und daher auch sein Schwelgen in dem Gedanken an das Schlachtopfer Assur, für das Gott selbst den Holzstoß getürmt hat. Auf den lichten Höhen jesajanischer Frömmigkeit hat diese Art Propheten trotz innerer Verwandtschaft mit dem Meister nicht gestanden.

Anders die prophetischen Kreise, aus deren Mitte die schon besprochenen Legenden über Jesajas Weissagung von Jerusalems Errettung und Sanheribs schmählichem Tod hervorgegangen sind, vgl. o. S. 81ff. Diese Erzählungen sind sicher erst längere

Digitized by Google

Zeit nach des Propheten Heimgang entstanden, aber an Reinheit des religiösen Empfindens stehen sie ihm näher als der Zeitgenosse, der in Jes. 30, 27 ff. zu uns spricht. Der Jesaja, den sie schildern, hat etwas von der starken sittlichen Frömmigkeit des wirklichen Propheten. Daher das Fehlen jegliches Vergeltungsgedankens in den Antworten Jesajas an den König. Dem schlichten »fürchte dich nicht« entspricht der kurze Hinweis auf Gottes Ratschluß mit dem Assyrer, dessen Pläne an seinem höheren Willen zunichte werden sollen.

Am deutlichsten tritt das in dem Liede 2. Reg. 19, 21 ff. = Jes. 37, 22—29, das in die zweite Legende eingelegt ist, hervor:

22 Es verachtet dich, es spottet deiner die Jungfrau Tochter Zion,
Hinter dir drein schüttelt das Haupt die Tochter Jerusalem.
Wen hast du geschmäht und beschimpft,
gegen wen dich unterfangen zu reden!
Ja, du blicktest stolz auf wider den Heiligen Israels.

24 Du sprachst[1]:
»Mit Wagen hab' ich erstiegen Bergeshöhen,
des Libanon Winkel,
Hieb um[2] den Hochwald seiner Zedern, seine herrlichsten Cypressen,
Und drang ein in sein fernstes Obdach[3], seinen dichtesten Baumwuchs.
Ich, ich grub und trank aus fremdes Wasser[4],
Legte trocken unter meiner Füße Schritten alle Ströme Ägyptens«

26 Vernahmst du's nicht: von uran her hab' ich es bereitet,
Von Ewigkeit her es bestimmt[5], nun ließ ich's zur Tat werden:
Daß du verwüsten durftest[6] zu Ruinenfeldern befestigte Städte —
Ihre Bewohner in ihrer Ohnmacht gerieten in Schrecken und Schande,
Glichen dem Kraut auf dem Felde, dem jungen Grün
und dem Gras auf den Dächern[7].

28 Ich weiß um dein Aufstehn und Sitzen[8],
ich kenne dein Gehen und Kommen[9],

Digitized by Google

Dein Toben wider mich und dein Lärmen ist zu mir gedrungen[1] —
So will ich dir denn einen Ring in die Nase legen
und einen Zaum an die Lippen,
Und lasse dich zurückkehren auf dem Wege, auf dem du gekommen.

Durch das Schmähmotiv wird das Gedicht, das man die poetische Variante zu den Erzählungen von Jerusalems Errettung 2. Reg. 18, 17ff. nennen kann, als legendären Ursprungs erwiesen, aber die Gedanken sind gut jesajanisch. Kittel sagt mit Recht zu 2. Reg. 19, 25ff.: »Der Vf. denkt an Stellen wie Jes. 10, 6ff., redet aber in der Weise von Jes. 41, 21ff.« Es liegt ohne Zweifel in der Konsequenz von Jesajas Glauben an Gottes allmächtiges Walten in der Geschichte, wenn hier von der göttlichen Prädestination des assyrischen Weltreichs gesprochen wird. Denn was sagt die Beurteilung desselben als des Werkzeugs Gottes anderes als daß in Jahwes Heilsplan jede geschichtliche Erscheinung ihre festbestimmte Stelle hat? Aber allerdings geschieht das hier in der Art, wie Deuterojesaja vom Heilswillen des ewigen Gottes zu singen pflegt, oder richtiger gesagt, wie wir es erstmalig bei diesem Dichter beobachten können. Doch dürfte es voreilig sein, daraus auf deuterojesajanischen Einfluß auf unser Gedicht zu schließen (Duhm), denn der für jenen charakteristische Hymnenstil ist sicher nicht erst von ihm geschaffen worden, wie auch der Inhalt seiner Lieder nicht auf neuen prophetischen Erkenntnissen beruht. Der Unterschied zwischen dem großen Unbekannten und dem alten Jesaja erweist sich vielmehr gerade an unserer Dichtung als rein stimmungsgemäß: dort alles um den Gedanken des ewigen Heilsratschlusses Gottes mit Israel schwingend, dessen fortschreitende Realisierung in der Geschichte der eklatante Beweis für die Allmacht Jahwes ist, hier die stärkste Konzentration auf den Gedanken der unendlichen Erhabenheit Gottes über die Welt, deren Mächte nur Bestand haben, soweit sie sich seinen höchsten sittlichen Zwecken dienend unterordnen. Aber die religiöse Grundlage ist bei beiden Propheten dieselbe, der Glaube an den einen allmächtigen Gott, der sich Israel offenbart hat, damit es der Träger und Ausgangspunkt jener weltumspannenden sittlichen Gemeinschaft sei, in der alles wider-

Digitized by Google

göttliche Wesen in der Einheit des Willens zum Guten aufgehoben ist. Der Dichter unseres Liedes kleidet also den echtjesajanischen Gedanken, daß keine menschliche Macht des heiligen Gottes Weltregiment zu stören imstande ist, in die Formen des den ewigen Heilsratschluß Jahwes besingenden Hymnus. Darin zeigt er sich als echter Jünger des großen Propheten. Seine Frömmigkeit ist frei von der Leidenschaft egoistischer Motive. Ihr ist es einzig darum zu tun, daß Gott die Ehre gegeben wird. Dagegen spricht nicht, daß der Dichter im Eingang Jerusalem hinter dem Feinde her spotten und höhnen läßt, denn in Wirklichkeit ist sein Lied kein von Schadenfreude eingegebenes Spottgedicht, sondern ein aus dem Glauben geborner Hymnus auf den Triumph des Heiligen Israels über das Geschöpf, das sich vermaß, seiner Allmacht zu trotzen.

2.

Nach dem mißlungenen Feldzug von 690 hat Sanherib den syrisch-palästinensischen Westen nicht wieder betreten. Wahrscheinlich ist die Eroberung und Zerstörung Babylons im J. 689 seine letzte und schrecklichste Großtat gewesen. Wir wissen jetzt, daß sie ihn nicht an das Ziel seiner Wünsche gebracht hat, denn aus einer Version der assyrischen Eponymenliste (vgl. Winckler, Textb. S. 75) muß der Schluß gezogen werden, daß schon zwei Jahre nach dem Fall Babylons ein Aufstand ausbrach, durch den Sanheribs Sohn Assarhaddon zum König ausgerufen wurde[1]. Und wenn der Wiederaufbau der zerstörten Stadt schon vor Assarhaddons Regierungsantritt (681) begonnen werden konnte, so ist das ein sicherer Beweis dafür, daß Sanherib auf die Dauer der Macht der babylonischen (hierarchischen) Partei nicht gewachsen war. Er hat schließlich selbst die Hand dazu bieten müssen, die verhaßte Rivalin zu neuer Macht erstehen zu lassen. Das wird freilich den tiefen Eindruck, den die unerhörte Tat des Großkönigs auf die Mitwelt machen mußte, nicht abgeschwächt haben. Hätten wir literarische Zeugnisse dafür, so würde uns gewiß daraus der Fluch über den Frevler, der es gewagt hatte, die Hand gegen das heilige Rom des alten Orients zu erheben, vielstimmig entgegentönen.

Sanherib starb im J. 681 einen ruhmlosen Tod durch den

Digitized by Google

Dolch eines seiner Söhne[1]. Es ist sehr wahrscheinlich, daß er einer erneuten Erhebung der babylonischen Partei, die in Assyrien und dem nördlichen Mesopotamien Rückhalt hatte, zum Opfer gefallen ist, daß also sein Tod in ursächlicher Beziehung zu der blindwütigen Vernichtung des altheiligen Kulturzentrums Babylon stand. Umso mehr mußte er zu frommen Betrachtungen über das gerechte Walten der Götter anregen. Wir wissen darüber begreiflicher Weise nichts, dürfen aber aus dem, was uns das A. Test. bietet, Rückschlüsse machen.

Auch für den Eindruck, den Sanheribs Tod auf die Zeitgenossen in Juda gemacht hat, haben wir nämlich in der prophetischen Literatur ein beredtes Zeugnis, das offenbar durch die erste Kunde von dem großen Ereignis angeregt worden ist: das unter Jesajas Namen überlieferte Lied Jes. 14, 4—21[2].

4b Wie ist so stille geworden der Tyrann, still das Wüten[3]!
Zerbrochen[4] ist der Stecken des Frevlers, der Stab des Despoten,
Der Völker schlug im Grimme, schlagend[5] ohn' Unterlaß
Der Nationen knechtete im Zorn, knechtend[6] ohn' Ende!
Nun ruht, nun feiert der Erdkreis, sie brechen aus in Jubel.
Selbst die Cypressen freuen sich deiner, des Libanon Zedern:
»Seit du dich gelegt, steigt nicht mehr der Fäller zu uns auf.«

9 Scheol drunten gerät in Bewegung[7] deinem Kommen entgegen,
Aufstörend um dich die Schatten, alle Fürsten der Erde,
Auftreibend[8] von ihren Tronen alle Völkerkönige.
Allesamt heben sie an und sprechen zu dir:
So bist auch du erlegen wie wir, bist uns gleichgeworden,
Herabgefahren zur Hölle ist deine Pracht, das Rauschen deiner Harfen!
Unter dir Verwesung als Lager[9], Gewürm deine Decke!

12 Wie bist du vom Himmel gefallen, Luzifer, Auroras Sohn[10],
Wie[11] bist du zur Erde gefällt, starr hingestreckt auf Leichen[12]!
Du aber dachtest bei dir[13]: Zum Himmel will ich hinauf,
Will über den Gottessternen aufrichten meinen Thron,
Mich setzen auf den Götterberg im höchsten Norden!

Digitized by Google

14 Ja, ich will steigen über die Wolkenberge,
mich gleichstellen dem Höchsten! —
Nein, zur Hölle mußt du hinab, in die tiefste Grube!

16 Die dich sehen, blicken auf dich, geben acht auf dich:
»Ist das der Mann, der die Erde erzittern ließ, alle Reiche
erschütterte?
17 Der den Erdkreis zur Wüste machte, seine Städte[1] zer-
störte;
Der seine Gefangenen nicht frei gab — 18 lauter Völker-
könige?«
Sie alle ruhen nun in Ehren, 19 doch du bist hingeworfen,
Wie eine verachtete Fehlgeburt ohne Grab, wie ein zer-
tretenes Aas[2]!

. . . . . .
. . . . . .

21 Bereitet seinen Söhnen die Schlachtbank ob der Schuld
ihres Vaters[3],
Daß sie nicht aufstehen und die Erde erobern
und den Erdkreis mit Ruinen erfüllen!

In den Mittelpunkt des Liedes hat der Dichter mit großer Kunst die wirkungsvolle Antithese von Himmel und Hölle gestellt: der Tyrann, der sich vermaß, den Himmel zu stürmen, um sich dem höchsten Gott gleichzustellen, zum tiefsten Hades hinabgeschleudert. Das entspricht, von der übrigens meisterhaft gehandhabten mythologischen Bildersprache abgesehen, genau den Anschauungen Jesajas über die letzten Ziele des Großkönigs und das ihm von Gott bestimmte Gericht, vgl. o. S. 88ff., und wir werden nicht fehlgehen, wenn wir den Dichter der Elegie in den Kreisen der Jüngerschaft des großen Meisters suchen. Denn daß er nicht Jesaja selbst war, ist leicht zu zeigen. Der Unterschied zwischen unserem Dichter und Jesaja ist freilich in dem Hauptpunkte nur der von Weissagung und Erfüllung. Was für Jesaja Gegenstand des Glaubens war und darum in der prophetischen Darstellung nur in Umrissen erscheinen konnte, hat hier geschichtliche Gestalt gewonnen und reflektiert sich demgemäß in einem durchgeführten Bilde. Jesaja ahnte den Zusammenbruch der von Sanherib auf nacktester Selbstsucht aufgerichteten assyrischen Macht, glaubte auch Gottes Arm zum vernichtenden Schlage über Assur bereits ausgereckt zu sehen, aber über das Gericht selbst hat er nur in dunklen Andeutungen gesprochen. Unser Dichter hat den Untergang

Digitized by Google

des verhaßten Großkönigs erlebt. Er sah in Sanheribs ruhmlosem Ende die rächende Hand Gottes, die allen hochfahrenden Plänen des über die ewigen Schranken der Kreatur hinausstürmenden Herrschers ein jähes Ende bereitet hatte und gab diesem religiösen Urteil in dem groß empfundenen Bilde von der Hadesfahrt des Gerichteten Ausdruck.

Aber der Sieg Gottes über die Empörung des Geschöpfes gegen den Schöpfer hat in ihm noch andere Empfindungen ausgelöst, die die religiöse Kraft seiner weltgeschichtlichen Betrachtung in einer Weise beeinträchtigen, daß wir auch hier den Unterschied zwischen Jesajas überragender Größe und den von ihm beeinflußten prophetischen Kreisen mit Händen greifen können. Wie in dem Gedicht Jes. 30, 27ff. die wilde Freude über den nahen Untergang des Feindes die Reinheit des religiösen Urteils trübt, so hier die sichtliche Befriedigung eines lange verhaltenen Rachegefühls und der nationale Stolz, der den Sturz des Weltbeherrschers als Wiederherstellung der eigenen Ehre empfindet. Der Dichter weiß sich eins mit all den Nationen, die das assyrische Joch haben tragen müssen, in dem freudigen Empfinden, daß nun der Knechtsdienst ein Ende hat. Es ist ihm, als müßte die gesamte Kreatur ein Jubellied anstimmen und Gott danken, daß er dem ewigen Frohnden und Bluten im Dienste grimmiger Despoten ein Ziel gesetzt hat. Dahinter steht gewiß mehr als der Eindruck einer einzelnen assyrischen Herrscherpersönlichkeit auf das Glied einer kleinen unterworfenen Nation. Es ist der Wiederhall einer ganzen großen Eroberepoche, eines Menschenalters blutiger Machtkämpfe und verzweifelten Ringens um die völkische Existenz, der uns aus den ersten Versen unseres Gedichtes entgegentönt. Aber die persönliche Note ist nicht zu verkennen, und daß gerade Sanheribs Tod nach einem mehr als zwanzigjährigen Regiment voll wilder Greuel allgemein als Erlösung empfunden werden mußte, braucht nach dem oben S. 107ff. Gesagten nicht weiter ausgeführt zu werden. Dieser auf die Persönlichkeit Sanheribs gestimmte Ton innerster Befriedigung über den Fall eines ganz großen, gefürchteten und gehaßten Gegners geht durch das ganze Lied hindurch. Er gibt der spöttischen Klage des Dichters über das schmähliche Ende des Tyrannen ihre besondere Farbe, denn sie wird, ohne es zu wollen zum

Digitized by Google

Zeugnis für die imponierende Macht des Weltreiches und die ohnmächtige Wut aller der kleinen Völker, die es durch rücksichtslose Verfolgung seiner Weltherrschaftspläne in ihrer nationalen Ehre aufs tiefste gekränkt hat. Dadurch erst wird es auch recht verständlich, daß am Schlusse des Gedichts der Spott in den wilden Racheschrei nach dem Blut der Söhne des gefallenen Herrn der Welt umschlägt, »daß sie nicht abermals die Erde knechten und den Erdkreis mit Ruinen erfüllen.« Da bricht doch schließlich die Furcht vor der unheimlichen Kraft des Weltreiches wieder hervor und übertönt den Hohn über den tiefen Fall eines Despoten, der seine Hand nach dem Höchsten erhoben hat.

Das alles ist menschlich wohl verständlich und verzeihlich, aber es ist klar, daß es nicht Geist von Jesajas Geist ist. Der Blick dieses Prophetenjüngers bleibt schließlich doch am Irdischen haften, an der Nation und ihrer Ehre, und die Rachsucht fordert Opfer, die nur dem Israel nach dem Fleisch Freude bereiten. Dem hohen Gedankenfluge des Meisters, dessen erleuchtetes Auge das gelobte Land einer neuen, im Gehorsam gegen den Willen Gottes geadelten Menschheit erschaute, hat diese Art Prophetentum nicht zu folgen vermocht. Es blieb in den Niederungen national verschränkter Frömmigkeit und jauchzte über den Fall des Feindes, statt den Triumph des Allmächtigen im Erweis der sittlichen Weltordnung zu feiern und daraus die Kraft zu eigenem Fortschreiten im Tun des Willens Gottes zu schöpfen.

Digitized by Google

3. Abschnitt.

Der Höhepunkt des assyrischen Weltreiches und sein Zusammenbruch.

I. Die Prophetie unter Manasses Regierung (Habakkuk ± 670).

1.

»Am 20. Ṭebet tötete Sanherib, den König von Assyrien, sein Sohn in einem Aufruhr. 23 Jahre regierte Sanherib in Assyrien. Vom 20. Ṭebet bis zum 2. Adar wurde der Aufstand in Assyrien aufrecht erhalten. Am 18. Adar bestieg Assarhaddon, sein Sohn, in Assyrien den Thron.« Mit diesen vielsagenden Worten leitet die babylonische Chronik in ihrer lakonischen Art die Regierung des Mannes ein, unter dem das neuassyrische Reich seine letzten großen Zeiten erleben sollte.

Assarhaddon (Aššur-aḫi-iddina, 681—668) ist es in seiner kurzen, aber fast ununterbrochen kriegerischen Regierung gelungen, nicht nur die schweren inneren Gefahren zu überwinden, die Sanherib durch seine Politik der Leidenschaft und Rachsucht heraufbeschworen hatte, sondern auch nach außen hin die Macht des assyrischen Weltreichs von neuem zu befestigen und über ein uraltes Kulturgebiet auszudehnen. Während sich in den nördlichen Grenzgebieten durch das unaufhaltsame Vordringen der indogermanischen Stämme eine langsame Verschiebung der alten Machtverhältnisse anbahnte — die Verschwägerung des Großkönigs mit einem Fürsten der Aškuza wirft ein helles Licht auf die Zustände, die jene Wanderung hervorrief —, hielt Assarhaddon Chaldäer und Elamiter in Schranken, und auf dem syrischen Westen lag das Joch Assurs unter seiner Regierung schwerer denn je. Im fernsten Südwesten aber errang der König Erfolge, wie sie dort keinem Herrscher vor ihm zuteil geworden waren.

Es muß in diesem Zusammenhange genügen, auf die syrisch-

Digitized by Google

arabisch-ägyptischen Züge Assarhaddons, durch die er seines Vaters Eroberungswerk im Westen wiederaufnahm, näher einzugehen.

Hier hatte sich Tyrus infolge seiner günstigen Lage schon gegen Sanherib behaupten können (s. o. S. 77). Der politische Aufschwung Ägyptens unter Taharka gab natürlich der Opposition neue Kräfte, und Rückhalt an den seefahrenden Mächten im östlichen Mittelmeer mochte dazu kommen, um Ba'al, dem Nachfolger Lulîs, den dauernden Widerstand gegen Assur zu ermöglichen. Das Vertrauen auf Taharka hat vermutlich auch bei dem Aufstande Sidons (678) unter Abd-milkôt eine nicht unwesentliche Rolle gespielt. Während aber Sidon erobert und zerstört und das Gebiet der Stadt zur assyrischen Provinz gemacht wurde, gelang es Assarhaddon nicht, Tyrus mit Waffengewalt einzunehmen, so sehr es ihm auch erwünscht sein mußte, den Bundesgenossen Taharkas bei seinen ägyptischen Unternehmungen nicht im Rücken zu haben. Vermutlich hat die Blockade der Stadt von der Landseite her schon vor dem ersten Zuge nach Ägypten begonnen[1].

Über den bereits von Sanherib begonnenen bedeutsamen Kampf der beiden Großmächte Assur und Ägypten um die Vorherrschaft am Mittelmeer sind wir im Ganzen nur dürftig unterrichtet, obgleich die trockenen Notizen der babylonischen Chronik (IV, 9 16 23ff. 30ff.) durch das Annalenfragment, die Sendschirlistele[2], die Inschrift vom Nahr el Kelb[3] und die große Inschrift Assurbanipals[4] ergänzt werden. Darnach darf als sicher gelten, daß Assarhaddon vier Feldzüge nach Ägypten unternommen hat. Der erste fiel in das 6. Jahr seiner Regierung, also 676, der zweite in das 7. Jahr (675). Beide scheinen ergebnislos gewesen zu sein, denn es verlautet nichts von Siegen oder Eroberungen. Welche politischen Konstellationen und sonstigen Umstände dazu geführt haben, entzieht sich unserer Kenntnis, da es an gleichzeitigen ägyptischen und andern Urkunden fehlt[5]. Erst der dritte Zug vom Jahre 671 führte Assarhaddon zum Ziel. In der babyl. Chronik lesen wir darüber: »Im 10. Jahre, im Nisan, zogen die Assyrer nach Ägypten. Am 3., 16. und 18. Tammuz fand dreimal in Ägypten eine Schlacht statt. Am 22. wurde Memphis, seine Königsstadt, erobert. Sein König rettete sich, seine Söhne und seine

Digitized by Google

Brüder wurden gefangen genommen. Seine Beute wurde fortgeschleppt, die Einwohner geraubt, seine Habe erbeutet.« Diese trockene Statistik erhält durch Assarhaddons eigene Berichte über den 3. Feldzug Leben, leider ist aber das wichtige Annalenfragment von Schwierigkeiten bedrückt, die noch immer nicht restlos beseitigt sind[1]. Wir entnehmen daraus jedenfalls das eine mit Sicherheit, daß der Großkönig damals auch von Norden her, durch Syrien gegen Taharka anrückte, mithin die assyrischen Truppen auch judäisches Gebiet berührt haben müssen.

Taharka hat sich damals unter völliger Preisgabe seiner ägyptischen Besitzungen in sein Stammland zurückziehen müssen, aber schon 668 war er wieder auf dem Plan, um die Assyrer aus Mittel- und Unterägypten, wo 22 eingesessene Gaufürsten unter ihrer Oberhoheit die Herrschaft hatten antreten dürfen, zu vertreiben. Dieser Versuch des Äthiopen, die alte Machtstellung im Pharaonenreich wiederzugewinnen, stand wohl mit den politischen Wirren in Assyrien, die Assarhaddons Söhne Assurbanipal (669—626) und Šamaššumukin zum Mitregenten in Assyrien resp. zum König von Babylon machten, in engster Beziehung und dürfte dann nicht ohne Einfluß auf die friedliche Beilegung des Aufstandes gewesen sein.

Auf dem durch Taharkas Rückkehr aus Kuš veranlaßten vierten Zuge nach Ägypten ist Assarhaddon bekanntlich gestorben, am 10. Marḫešwan des Jahres 668[2]. Das assyrische Heer aber vertrieb den Äthiopen durch den Sieg bei Karbanit zum zweiten Male aus dem Nildelta und zwang ihn bis nach Theben zurückzugehen. Hier scheint er aber keine Sympathien gehabt zu haben, denn die Stadt blieb den Assyrern treu, sodaß sich Taharka bis oberhalb derselben, an die Grenze seines Stammlandes zurückziehen mußte[3]. Aus Assurbanipals Bericht (KB II S. 160) erfahren wir, daß bei diesem ägyptischen Feldzuge »22 Könige von der Küste des Meeres, der Mitte des Meeres und vom Festlande« Heeresfolge leisten mußten.

Bald darauf ist Taharka, noch ehe er in die mit den wiedereingesetzten ägyptischen Gaufürsten verabredete Empörung eingreifen konnte, gestorben[4]. Sein Nachfolger Tanut-Amon (Urdamani) nahm (667) den Kampf mit Assurbanipal von neuem auf. Er setzte sich in Theben und Heliopolis fest und begann die Assyrer in Memphis zu belagern. Zum zweiten

Digitized by Google

Male mußte Assurbanipal in Eilmärschen heranziehen, um die Oberhoheit im Nillande zu behaupten. Mit Hülfe der treu gebliebenen Gaufürsten verjagte er den Äthiopen über Theben hinaus, eroberte diese Metropole und ließ sie gründlich ausplündern (666). Die Herrschaft der Äthiopendynastie über Ägypten war damit für immer gebrochen, aber auch die Assyrer haben hier, wie wir sehen werden, ihre dominierende Stellung bald verloren. Wichtigere kriegerische Aufgaben im Osten des Reiches und im Innern zwangen sie, die Dinge im Pharaonenreiche ihren Lauf gehen zu lassen.

2.

Die biblische Überlieferung weiß von den syrischen Kämpfen Assarhaddons und von dem mehr als zehnjährigen Ringen der beiden Mächte Assur und Ägypten so gut wie nichts. Mit der Regierung Manasses (ca. 685—642) scheint das Dunkel über der politischen Geschichte Judas hereinzubrechen. Das gilt auch für die Prophetie, die plötzlich wie verstummt zu sein scheint, denn nach der Tradition hat erst der Skythensturm und der bevorstehende Fall Ninives die prophetische Verkündigung wieder auf den Plan gerufen. Zur Erklärung dieser auffallenden Tatsache pflegt man auf die Notiz des Königsbuches hinzuweisen, Manasse habe sehr viel unschuldiges Blut vergossen, bis er Jerusalem bis oben damit angefüllt habe (2. Reg. 21, 16), denn hierin liege eine Andeutung der Tatsache, daß Manasse die prophetische Opposition gegen seine forciert assyrische Politik mit Blutbefehlen beantwortete. Man wird sich die Regierung dieses Königs in der Tat kaum ohne schwere Konflikte mit dem politischen Prophetentum denken können, wenn man erwägt, daß der hin- und herschwankende Kampf zwischen Taharka und den Großkönigen die alte Hoffnung auf Vernichtung des assyrischen Joches mächtig erregen mußte. Aus den assyrischen Inschriften wissen wir aber, daß Manasse treu zu Assarhaddon und seinem Nachfolger gehalten hat. Ersterer nennt ihn in der Liste der 22 Vasallenkönige des Ḫattilandes, die zu seinen Bauten beisteuerten (KB II S. 148 ff.), letzterer unter den »22 Königen der Meeresküste« usw., die gegen Taharka Truppen gestellt haben, s. o. Man wird also mit Recht schließen dürfen, daß Manasse das Wohl seines von den Stürmen welt-

Digitized by Google

geschichtlicher Kämpfe umbrausten Ländchens im engsten Anschluß an Assur gesehen und jedem Drängen und jeder Verlockung zu antiassyrischer Bündnispolitik, die sicher nicht ausblieben, widerstanden hat. Sollte er in den ersten Jahren seiner Regierung, unter dem Druck der durch die prophetische Hoffnung Jesajas und seiner Jüngerschaar genährten assurfeindlichen Stimmung im Lande, die Politik seines Vaters fortgesetzt haben, so müßte hierin einmal eine Wendung von einschneidender Bedeutung eingetreten sein, vielleicht unter dem Eindruck der blutigen Niederwerfung des Aufstandes Sidons und seiner cilicisch-syrischen Bundesgenossen im J. 678, also nach dem Tode Sanheribs. Man könnte dann mit Winckler die Legende von seiner Deportation nach Babylon (2. Chron. 33, 11) auf diesen Umschwung in der Politik Judas beziehen, vgl. KAT³ S. 274f.

Aber neben dem im Dienste der politischen Parteien agitierenden Prophetentum standen die echten Jahwepropheten, die Prediger des ethischen und universalen Gottesglaubens Altisraels, die im Gewissen sich gebunden fühlten, dem Volke seine Sünden vorzuhalten, und die Jahwes Wirken in der Welt von andern als chauvinistisch-nationalen Gesichtspunkten aus beurteilten. Haben sie damals, wo die Welt voll von Waffenlärm war und der kultische Aberglaube in Juda erschreckend um sich griff, völlig geschwiegen? Sicherlich nicht, wo es sich darum handelte, auf die schweren Gefahren hinzuweisen, die dem religiösen und sittlichen Empfinden des Volkes durch Manasses Religionspolitik drohten (vgl. 2. Reg. 21, 3ff.). Wir können nach dem, was wir über den mächtigen Eindruck der Persönlichkeit Jesajas auf die Kreise der Frommen in Juda wissen, nicht umhin anzunehmen, daß in diesen des Königs kultische Maßnahmen, die der alten Neigung zum Herabsinken in polytheistische Vorstellungen und der festgewurzelten dinglichen Schätzung des religiösen Verhältnisses Vorschub leisteten, die schärfste Verurteilung erfuhren, und daß die Opfer der assurfreundlichen Politik Manasses auch hier zu suchen sind. Aber allerdings scheint es, als wenn Propheten in der Art eines Jesaja, Dolmetscher des im geschichtlichen Leben offenbaren Willens Gottes, damals nicht aufgetreten sind. Und das ist begreiflich. Was Jesaja immer wieder mit Nachdruck gefordert

Digitized by Google

hatte, die Anerkennung der faktischen Machtverhältnisse durch Enthaltung von aller selbständigen Politik, war unter Manasses Regierung zum leitenden Grundsatz des staatlichen Lebens geworden, wenn auch in ganz anderem Sinne, als der prophetische Glaube es forderte. Die brutale Wirklichkeit zeigte, daß der Unglaube mühelos die Früchte erntete, die nach Jesajas Urteil aus der Saat des sittlichen Gehorsams gegen Gottes Offenbarung erwachsen sollten. Und dazu die Tatsache, daß das assyrische Weltreich nicht nur nicht zusammengebrochen war, sondern immer weiter um sich griff! Da mußte Jahwes Tun für viele zum schweren Problem des Glaubens werden und der Horizont, an dessen Rande Jesaja das geistige Reich des Königs der Zukunft auftauchen sah, sich verfinstern. Und da die Heroen des Glaubens nicht jedem Geschlechte geschenkt werden, so verklang die Stimme der Propheten. Gott redete damals nicht jedem vernehmlich in den Stürmen der Geschichte. Ein dumpfer Druck muß auf den prophetischen Kreisen gelegen haben, den der Mangel einer großen führenden Persönlichkeit, wie es Jesaja ein Menschenalter hindurch gewesen ist, nur noch fühlbarer machte.

Wincklers Urteil (Gesch. Isr. I S. 99 f.), man werde bei richtiger Würdigung der Zeitverhältnisse entgegen der Tradition zu der Annahme gedrängt, daß in der langen Regierungszeit Manasses recht viele prophetische Äußerungen gefallen sein müssen, wird durch diese Erwägungen auf das richtige Maß beschränkt. Gewiß ist damals das parteipolitische Prophetentum des nationalen Fanatismus eifrig an der Arbeit gewesen, die Gemüter in Erregung zu halten, aber nach dessen literarischen Erzeugnissen werden wir im A. Test. vergeblich suchen. Es kann sich also nur um die Frage handeln, ob nicht jenes nationale Prophetentum höherer Ordnung, das wir in Jes. 30, 27 ff. und Jes. 14, 4 ff. kennen gelernt haben, seine Spuren im A. Test. hinterlassen hat.

Winckler und vor ihm schon Sayce[1] haben solche in dem als משא מצרים bezeichneten Orakel Jes. 19, 1—15 gesehen und diese Dichtung als Produkt der prophetischen Tätigkeit unter Manasse beurteilt. Ich kann ihnen darin mit vielen anderen nicht beistimmen. Jes. 19, 1 ff. scheint zwar aus einer geschichtlichen Situation herausgewachsen zu sein[2], die in den

Digitized by Google

Rahmen der Kämpfe zwischen Assur und Ägypten im 7. Jhrdt. hineinpaßt, aber die Prophetie entbehrt gänzlich einer greifbaren Pointe durch Motivierung des Urteils über das bevorstehende Schicksal Ägyptens, sei es die religiös und ethisch vertiefte politische eines Jesaja, sei es die aus nationalen Aspirationen hervorgehende jenes anderen Prophetentums. Der Dichter begnügt sich mit dem religiösen Urteil, daß sich in der bevorstehenden Anarchie in Ägypten und der Herrschaft des »harten Herren« Jahwes Ratschluß vollziehe. Es fehlt jegliche Beziehung dieses Glaubens auf die geschichtliche Wirklichkeit, wie sie uns z. B. Jes. 14, 28 ff. und 20, 1 ff. begegnete. Das ist aber weder die Art der echten Jahweprophetie noch die jenes politischen Prophetentums höherer Ordnung. Man wird daher in Jes. 19, 1 ff. das Produkt einer späteren Zeit sehen dürfen, die, was den älteren Propheten aus dem lebendigen Glauben erwuchs, durch Darstellung in dem Schema erborgter religiöser Begriffe zu fassen suchte.

Dagegen scheint mir die unter dem Namen des Propheten Habakkuk überlieferte Sammlung von prophetischer Lyrik in ihrem größeren Teile in die oben geschilderte Zeit der scheinbar unbegrenzten Ausdehnungskraft des assyrischen Weltreichs zu gehören.

Ich weise zunächst auf die in Hab. 2, 5—20 vorliegende Komposition von Weherufen hin, die schon Budde[1] und ihm zustimmend Cornill[2] auf die Assyrer bezogen haben:

5 Wehe dem . . . . . [3],
dem hochmütigen Manne, der nimmer . . . . . [4]
Der seinen Rachen wie Scheol aufreißt und wie der Tod unersättlich ist,
Der alle Völker an sich rafft, und alle Nationen in sich verschlingt![5]

6b Wehe dem, der fremdes Gut häuft — ach wie lange noch? —
und schwere Schuldenlast auf sich ladet —
7 Doch plötzlich werden einst deine Gläubiger aufstehen,
und deine Dränger aufwachen und du wirst ihnen zur Beute werden![6]

8a Denn weil du ausraubtest viele Völker,
sollen dich alle übrigen Nationen ausrauben[7].

9a Wehe dem, der unredlichem Gewinn[8] für sich nachjagt,
10b . . . . . vieler Völker[9],

Digitized by Google

9b Um sein Nest in der Höhe zu bauen,
sich zu sichern vor der Hand des Verderbens!
10a Nur Schande hast du für dich beschlossen, Schuld für deine Seele[1],
17 Denn der Frevel am Libanon wird dich bedecken,
und die Ausrottung der Tiere über dich kommen[2].

12 Wehe dem, der die Stadt mit Blut baut,
und die Burg mit Frevel errichtet,
13b So daß Völker fürs Feuer sich quälen[3],
Nationen umsonst sich abmühen.
11 Denn es schreit der Stein aus der Mauer,
und der Balken im Holzwerk stimmt ein.

15 Wehe dem, der andere tränkt aus der Schale seines Zorns[4],
um sich zu weiden an ihrer Schande[5],
. . . . . 16b trink nun auch du, und taumle[6],
16c [Es kommt an dich der Kelch in der Rechten Jahwes,
daß du dich sättigest an Schmach statt an Ehre][7]
17 Ob des Blutes der Menschen und des Frevels an der Erde,
an den Städten und allem, was darinnen wohnt[8].

Nach der herrschenden Auffassung sollen diese Weherufe gegen das neubabylonische (chaldäische) Reich gerichtet sein, aber mit Recht sagt Duhm (a. a. O. S. 4): »Kein Satz im ganzen Buch nötigt dazu, an die Chaldäer zu denken, dagegen gibt es eine große Zahl, die es geradezu verbieten«. Der Fall liegt hier wie bei Jes. 14, 4ff. Wären nicht Hab. 1, 6 die Kasdim namentlich genannt, so wäre die Kritik schwerlich je darauf gekommen, dem Buche die Geschichte des neubabylonischen Reiches zur Folie zu geben. Man darf sich aber trotz 1, 6 billigerweise darüber wundern, daß eine so kurzsichtige Exegese überhaupt möglich war und z. T. noch ist. Denn der Prophet, der mit den Chaldäern drohte, konnte doch nicht in einem Atem gegen die Chaldäer Weherufe ausstoßen[9], womit für alle Stücke außer 1, 5—11 die Beziehung auf diese von vornherein hinfällig wird. Nimmt man hinzu, daß die Erwähnung der Kasdim an der genannten Stelle selber durchaus problematisch ist, so wird man erst recht geneigt sein, den Propheten Habakkuk nicht weiter durch die trügerische chaldäische Brille zu betrachten.

Umso deutlicher tritt dafür in den Weherufen die Beziehung auf das assyrische Weltreich hervor. Auf dieses allein passen die ergreifenden Klagen des Propheten über

Digitized by Google

die völkervernichtende Gewaltpolitik des »hochmütigen Mannes« und die schweren Drohungen, die dem gepreßten Herzen eines in seiner nationalen Ehre Gekränkten entsteigen. Dabei kann es nicht zufällig sein, daß unsere Komposition mit Jes. 14, 4 ff. und 2. Reg. 19, 21 ff. eng verwandt ist. Im letzten Grunde gehen nämlich alle diese Schelt- und Fluchdichtungen auf Jesajas gewaltige Weherufe über die Zuchtrute Assur zurück, die auf lange hinaus das Urteil der prophetischen Kreise über das Weltreich beherrscht und ihre Dichtungen beeinflußt haben müssen. So steht denn auch hier die Anklage aller der kleinen zum Frohndienst gezwungenen Nationen gegen den unersättlichen Räuber im Vordergrunde. Die Weherufe Habakkuks sind nur eine neue Variation des Themas Jes. 10, 7:

> Doch er denkt nicht so, und sein Sinn ist nicht so gerichtet,
> Sondern zu vertilgen plant sein Herz und auszurotten
> Völker in Menge.

Man beachte auch im besondern Hab. 2, 17. Die Klage über den »Frevel am Libanon« ist ein stehender Zug in den nachjesajanischen Scheltliedern gegen Assur, der ohne Zweifel mit der großzügigen Bautätigkeit der Könige des 8. und 7. Jahrhunderts zusammenhängt, und darf als sicheres Kriterium für die historische Beziehung und die Entstehungszeit unserer Weherufe gewertet werden.

Auch das Verständnis anderer Partien des überlieferten Buches kann nur gewinnen, wenn man sie im Lichte der letzten großartigen Entwicklung des Assyrerreiches im 7. Jahrhundert betrachtet, so vor allem das jetzt durch die Weissagung 1, 5—11 auseinander gerissene Stück 1, 2—4 und 12—17[1], ein Lied im Psalmenstil, das die bange Frage »Wie lange noch?«, die uns 2, 6 bereits begegnete, zum Inhalt hat:

[2] Wie lange, Jahwe, klage ich, und du verschließt dein Ohr,
Schrei ich zu dir »Gewalt«, und du hilfst nicht!
[3] Warum läßt du mich Unrecht sehen, und muß ich Leid schauen[2],
. . . . . .[3] und Gewalt und Frevel vor Augen haben?
[4] Darum erlahmt die Offenbarung, und das Recht kommt nimmer ans Licht[4].

[12] Bist du nicht von Ewigkeit her, Jahwe, mein heiliger Gott[5],

Digitized by Google

[13] Zu reiner Augen, um Böses zu sehen
und kannst auf Unheil nicht blicken?
Warum siehest du zu, wenn der Tyrann quält[1],
schweigst, wenn verschlingt der Böse den Guten?[2]
[14] Du machtest die Menschen[3] gleich den Fischen im Meer,
wie das Gewürm, das keinen Herrscher hat:
[15] Sie alle holt er mit seiner Angel herauf,
zieht sie mit seinem Netze und fängt sie in seinem Garn.
Des freut er sich und jubelt[4],
[16] opfert seinem Netz und räuchert seinem Garn,
Denn durch sie wird seines Besitzes immer mehr
und seine Nahrung fett[5].
[17] Soll er denn ewig sein Schwert zücken[6], und beständig
Nationen ohne Erbarmen? [hinmorden[7]

Auch hier reflektiert sich deutlich der Eindruck eines Herrenvolkes, dessen hartes Regiment schon lange auf vielen unterjochten Nationen lastet und immer weiter um sich greift. Besonders durch v. 17 wird es klar, daß der Prophet auf ein Jahrhundert schwerer Kämpfe um die politische Vorherrschaft zurückblickt. Nur von den Assyrern konnte auch das Bild vom Fischer, der aus dem Angeln und Fischefangen ein Gewerbe macht, das seinen Mann nährt, gebraucht werden[8], und nur ihr auf der Macht des Schwertes aufgebautes und scheinbar ewiges Reich konnte für Israels Propheten zum Problem des Glaubens werden.

Um ein solches aber handelt es sich hier. Das wüßten wir, auch wenn uns der Prophet nicht selbst ausdrücklich sagte, daß er an Gottes Weltregiment irre geworden ist, vgl. 2, 1:

Auf meine Warte will ich steigen, mich stellen auf meinen Turm[9],
Will ausschauen, um zu sehen, was er mir antworten wird,
und was er erwidert auf meinen Vorwurf[10].

Der Prophet hadert also mit Gott. Er fühlt sich, wie Wellhausen treffend bemerkt hat, geängstigt durch den Widerspruch des gegenwärtigen Weltlaufes zu dem Glauben, daß Jahwe ihn regiert. Wir erinnern uns daran, daß Jesaja einst aus diesem Glauben heraus das Gericht Gottes über den hochmütigen Assyrer verkündet hatte, und daß seine Jünger bereits den Gesang der Himmlischen beim großen Opferfeste, das Gott anrichtete zur Freude für Israel, zu vernehmen glaubten. Aber es kam anders. Der Tyrann Sanherib fiel, und Sohn und

Digitized by Google

Enkel setzten sein Eroberungswerk mit größerem Glück fort. In Juda aber herrschte ein König, der sich ganz in ihren Dienst stellte und mit seinen Truppen dem unersättlichen Räuber zu neuer Beute verhalf. Es schien damals, als habe Gott selbst die Völker zur Sklaverei für das Weltreich bestimmt und lasse es nach Belieben auf Erden schalten. Da begannen die Frommen an Gottes Macht zu zweifeln und grollten dem Weltschöpfer.

Aus dieser Stimmung heraus ist die wiederholte bange Frage des Propheten, ob denn Gott nicht endlich einmal dem alles verschlingenden Weltreich ein Ende machen werde (vgl. 1, 2 und 17 2, 6) gesprochen. Sie ist für ihn und seine Kreise charakteristisch und wurzelt in jener eigentümlichen Verknüpfung von religiösen und völkischen Motiven, die wir bereits als Eigenart des von Jesaja beeinflußten nationalen Prophetentums kennen gelernt haben. Die Existenz des Assyrerreiches, dem sich selbst das alte Kulturland Ägypten hatte beugen müssen, wurde hier je länger je mehr als Widerspruch gegen den Glauben an Gottes Heilsplan, wie ihn Jesaja enthüllt hatte, empfunden, und nicht blos um Jahwes willen, der sich seiner von höchsten sittlichen Zwecken bestimmten Herrschaft über die Welt begeben zu haben schien, sondern auch im Interesse Israels, das sich seiner besonderen Aufgabe in der Welt bewußt war und daraus besondere Ansprüche an die Geschichte stellte. Das subjektive Heilsinteresse lag hier im Streit mit dem objektiven, rein religiösen. Es gibt daher der Weltbeurteilung unseres Propheten ihren besonderen Klang. Am schärfsten tritt es hier in dem Gegensatze vom Guten und Bösen (צדיק und רשע 1, 13) hervor. Der Gute (Gerechte) ist das fromme Israel, der Böse (Sünder) die Weltmacht Assur. Israel gegenüber ist das Weltreich das Prinzip der Ungerechtigkeit und widergöttlichen Tyrannei, seine politischen Maßnahmen Gewalttat und Frevel. Ließe Gott seine Herrschaft nicht zu, so käme das Recht (משפט) gar bald ans Licht (1, 4) d. h. Israel könnte dann in der Welt seine religiös-sittlichen Kräfte entfalten und das erhoffte Gottesreich heraufführen.

Vergegenwärtigt man sich, daß Habakkuk unter Manasses Regierung gelebt hat, so tritt Recht und Unrecht dieser Betrachtungsweise sofort klar heraus. Für die Frommen jener

Digitized by Google

Zeit war der herrschende assyrische Kurs, der tatsächlich die Religion Israels aufs tiefste schädigte, und damit die Weltmacht Assur selbst der große Widersacher Gottes, und sie empfanden dessen Dasein mit Recht als schweres Hindernis auf dem Wege zum verheißenen Ziel. Aber sie überschätzten dabei die eigene religiöse und sittliche Kraft, indem sie den absoluten Maßstab des göttlichen Gebotes, den die großen Propheten an Israel anlegten, durch den Vergleich mit dem heidnischen Weltreich, das nur selbstische irdische Zwecke zu verfolgen schien, ersetzten und so nur Licht und nur Schatten sahen. Das hatten sie nicht von dem großen Meister gelernt, der über seines Volkes Bedeutung für den geistigen Fortschritt der Menschheit niemals vergaß, wie weit das empirische Israel von dem Ideale, Gottes Volk zu sein, entfernt war.

Mit dem Mangel an religiös-sittlicher Selbstbeurteilung verbindet sich bei Habakkuk ein starkes nationales Hochgefühl, oder vielmehr der nationale Charakter seiner und seiner Genossen Frömmigkeit verhindert die freie Entfaltung des Glaubens an Gottes Walten im geschichtlichen Leben zu der Höhe des jesajanischen Weltbildes, in dem Israels völkische Existenz nicht mehr Selbstzweck ist, sondern Mittel zur Verwirklichung der religiösen Idee der im Frieden geeinten Menschheit, und wo es dieser Aufgabe alle seine Kräfte widmet, mithin für politische Machtfragen kein Raum mehr ist. Auch davon sind die Frommen, in deren Namen unser Prophet spricht, weit entfernt. Seine Weherufe über das Weltreich sind letztlich der Ausfluß des nur mühsam verhaltenen Rachegefühls einer Nation, die die assyrische Oberhoheit mit Ingrimm ertrug und deren Beste den Tag herbeisehnten, wo sie im Verein mit all den kleinen Völkern, die das gleiche Los getroffen hatte, dem großen Räuber heimzahlen konnten. Indem aber Habakkuk in den Drohungen gegen den Assyrer die geheimen Wünsche seines Herzens offenbart, spricht er selbst über den sittlichen Wert seiner Frömmigkeit das Urteil und beweist, wie fern er imgrunde einem Jesaja gestanden hat. Es fehlte bei ihm an der Hauptsache, jener sittlich starken Demut, die Gottes Tun nicht meistert und nicht willenlos hinnimmt, sondern aus der Kraft des Glaubens an den endlichen Sieg des Rechts die in der weltgeschichtlichen Ent-

Digitized by Google

wicklung sich darbietenden Tatsachen positiv wertet. Ihm stand die politische Zukunft Israels gleichwertig neben der religiösen, und da jene bei dem unbegrenzten Wachstum der assyrischen Macht in hoffnungsloses Dunkel verschlungen war, so wurden ihm Gottes Wege mit seinem Volke zum Rätsel.

Es ist selbstverständlich, daß der Prophet — sofern man einen an Gottes Macht und Gerechtigkeit zweifelnden Frommen überhaupt so nennen darf —, nicht von sich aus die Lösung des Rätsels gefunden hat. Hätte er das vermocht, so würde in seiner literarischen Hinterlassenschaft nicht das Beten und Fluchen die Zukunftsschau fast vollständig erdrücken[1]. Sie beschränkt sich nämlich auf wenige, allerdings mit feierlicher Umständlichkeit eingeführte Worte, 2, 2ff.:

[2] Da antwortete mir Jahwe und sprach:
»Schreib nieder die Offenbarung, deutlich auf Tafeln,
daß man's geläufig lesen kann!
[3] Denn erst für die Zukunft gilt die Offenbarung,
aber sie drängt zum Ziele und trügt nicht.
Wenn sie auch verzieht, so harre in Geduld:
sie trifft gewiß ein und bleibt nicht aus[2].«
[4] Ja, wahrlich
Der Frevler — nicht ist gerade seine Seele in ihm[3],
aber der Fromme wird durch seine Treue leben!

Das ist alles, was Habakkuk zu sagen weiß, und man kann mit Wellhausen fragen: braucht es dazu der Offenbarung? In Wirklichkeit trägt der Prophet gar keine neue Offenbarung vor, sondern weist nur darauf hin, daß die alten nicht durch die jüngsten Ereignisse in der Völkerwelt außer Kraft gesetzt sind. Fragt man nämlich, was denn der Inhalt der Offenbarung ist, die er aufschreiben und gleichsam öffentlich ausstellen soll als dauernde Warnung für den Glauben, nicht matt zu werden, so kann darauf nicht mit dem Hinweis auf v. 4 geantwortet werden, denn dieser allgemeine Glaubenssatz ist doch keine göttliche Willenskundgebung, von der man sagen kann, daß sie sich erst in der Zukunft realisieren werde, da ihre Zeit noch nicht gekommen sei. v. 4 ist die Folgerung, die der Glaube aus der Offenbarung zieht, das Amen des Propheten und seiner Gesinnungsgenossen dazu, aber nicht die Weissagung selbst, die er aufzeichnen soll. Dann muß aber mit חזון auf ältere, bisher wider Erwarten unerfüllte Prophetien hinge-

Digitized by Google

wiesen sein. Und das stimmt aufs beste zu dem Ausgangspunkt der frommen Betrachtungen Habakkuks, der bangen Frage: wie lange soll das Regiment des Frevlers noch dauern? Der Jünger Jesajas stärkt seinen Glauben an Gottes sittliche Weltzwecke, den der Eindruck der fortschreitenden Erfolge des assyrischen Weltreiches wanken gemacht hat, indem er sich in des Meisters Weissagungen vom kommenden Gericht über Assur vertieft und daraus neue Kraft des Hoffens und Glaubens gewinnt, denn nur der Glaube eines Jesaja kann die Welt der Widersprüche überwinden. So wird Habakkuk am Ende selbst ein lebendes Beispiel für den von ihm bitter beklagten Mangel an Offenbarung unter seinen Zeitgenossen (1, 4).

II. Zephanja und Jeremja (± 627).

Die endgültige Unterwerfung Ägyptens durch Assurbanipal um die Mitte des 7. vorchristlichen Jahrhunderts bedeutet die höchste Machtentfaltung der assyrischen Weltherrschaft, aber zugleich den Punkt, wo die Linie seiner politischen Entwicklung sich in jähem Absturz dem Ende zuzuneigen beginnt. Dazu haben zwei geschichtliche Tatsachen von gleich großer Bedeutung mitgewirkt, der Ansturm der indogermanischen Wanderstämme auf den vorderen Orient und der erneute Kampf zwischen Assur und Babylon um die Führung in der von ihrer Kultur beeinflußten politischen Welt. Über beide Erscheinungen ist im folgenden zu sprechen.

1.

Bald nach der Unterwerfung des Nillandes (s. o. S. 151) war Assurbanipal in einen Kampf mit Elam verwickelt worden, dessen Herrscher Urtaku also noch einige Zeit nach Assarhaddons Tode Ruhe gehalten hatte. Dem Großkönig war es gelungen, dessen und seines Nachfolgers Teumman Angriffe auf Babylonien zurückzuschlagen und bis tief nach Elam hinein vorzudringen. Der gefürchtete Teumman fiel auf der Flucht, und Assurbanipal setzte zwei Söhne Urtakus, die seiner Zeit vor Teumman hatten weichen müssen und in Assyrien Unterstützung gefunden hatten, als Könige ein. Aber die assyrische

Digitized by Google

Schutzherrschaft über Elam stand auf sehr schwachen Füßen, denn die neuen elamitischen Vasallenkönige suchten offenbar nur nach einer Gelegenheit, um mit Hülfe der Feinde Assurbanipals das Joch Assurs abzuschütteln. Und diese fand sich, als Šamaššumukîn, der König von Babylon (s. o. S. 150), zum Kriege gegen seinen königlichen Bruder in Ninive rüstete, um die assyrische Oberhoheit über die alte Rivalin am Euphrat abzuwerfen und Babel die ihr seit Sanheribs unerhörtem Eingriff in die göttliche Ordnung der Welt geraubte Vormachtstellung wiederzugeben.

In der großen Annaleninschrift Assurbanipals heißt es (III, 70ff., vgl. KB II 182ff.) über den Beginn dieses großen Kampfes zwischen Assur und Babylon, der natürlich den neuen Erfolg des assyrischen Militärstaates im fernen Osten in Frage stellte, folgendermaßen:

»Zu jener Zeit [d. h. nach dem oben geschilderten 5. Zuge Feldzuge des Großkönigs, gegen Elam, ca. 652] geschah es, daß Šamaššumukîn, der falsche Bruder, dem ich Gutes getan, den ich zur Königsherrschaft über Babylon eingesetzt hatte ..... — er vergaß diese Gunst, die ich ihm erwiesen und führte Böses im Sinne, indem er oben mit den Lippen Gutes sagte, unten sein Herz Rebellion (?) plante. Babylonier, die zu Assyrien gehörten, Knechte, die mir eigen waren, verführte er zum Abfall und beredete Unredliches mit ihnen ..... Er, der falsche Bruder, der meine Satzungen (d. h. die Verträge mit mir) nicht hielt, verleitete die Leute von Akkâd und Kaldu, von Aramu und dem Meerlande von Aḳabu an bis nach Bâb-ṣalimeti, Knechte, die mir eigen waren, zum Abfall gegen mich und verfeindete Ummanigaš, den Flüchtling, der meine, des Königs Füße erfaßt hatte, den ich in Elam zur Königsherrschaft eingesetzt, und die Könige von Gutî, dem Westlande und Meluḫḫa, die meine Hände auf Befehl des Assur und der Belit eingesetzt, alle insgesamt mit mir, und sie taten sich mit ihm zusammen.«

Unter den Verbündeten Šamuššumukîns waren also auch die elamitischen Vasallenkönige, die eben erst durch des Großkönigs Gnade auf den Thron gekommen waren, und die Folge davon war, daß Assurbanipal nach Bewältigung des babylonischen Aufstandes von neuem gegen Elam zu Felde ziehen mußte.

Digitized by Google

Der blutige und für die Assyrer nicht immer siegreiche Kampf endete erst ca. 640 mit der Eroberung und greulichen Verwüstung der elamitischen Hauptstadt Susa, aber zum Genuß der Herrschaft über den alten Feind Elam sind sie nicht, oder wenigstens nur ganz kurze Zeit gekommen. Denn schon unter Assurbanipal müssen, wie man aus seinem plötzlichen Schweigen über die elamitischen Verhältnisse mit Recht schließt[1], die Meder sich in dem durch fortwährende innere und äußere Kämpfe geschwächten Lande festgesetzt haben.

Aus dem oben mitgeteilten Bericht Assurbanipals über den Aufstand seines Bruders und den andern hierher gehörigen Quellen[2] geht deutlich hervor, daß es sich dabei um eine Erhebung fast aller politischen Mächte zwischen dem persischen Meerbusen und dem Mittelmeer, der großen Steppe und den armenischen Bergen handelte. Nicht blos ganz Babylonien, sondern auch arabische und syrische Truppen standen gegen Assur im Felde, und die Erwähnung von Meluḫḫa darf man wohl mit Tiele (Gesch. II S. 378) auf feindliche Bewegungen in Ägypten beziehen, wo seit einem Jahrzehnt durch einen Günstling der Assyrer, Psammetik, den Fürsten von Sais, die assyrische Souveränität und unmittelbar darauf die Reste der äthiopischen Herrschaft und das alte Gaukönigtum beseitigt waren, und sich eine letzte Entfaltung der politischen Macht des Pharaonenreiches anbahnte. Der Aufstand endete, nach greuelvollen Kämpfen im Felde, mit der Einnahme der Festungen Sippar, Kuta und Borsippa und der Hauptstadt Babel (648) selbst, wo Hungersnot und Pest die Untertanen Šamaššumukins zur Verzweiflung trieben, sodaß sie den König als Urheber des Jammers lebendig verbrannten. Die schuldigen Großen, »die sich mit ihrem Herrn nicht in das Feuer gestürzt hatten«, traf, soweit sie lebend in die Hände Assurbanipals fielen, ein furchtbares Strafgericht, in dem alle Schrecken Sanheribscher Kriegsführung wieder auflebten. Es folgten dann noch Strafexpeditionen gegen die Bundesgenossen seines Bruders im südlichen Babylonien, Nordarabien und Phönizien, durch die die assyrische Herrschaft im Süden und Westen von neuem befestigt wurde.

Man sollte meinen, daß diese allgemeine Empörung gegen das erdrückende Übergewicht des assyrischen Militärstaates in den prophetischen Kreisen Judas ein Echo gefunden habe.

Digitized by Google

Aber das ist nicht der Fall gewesen, wenigstens nach der uns erhaltenen Literatur zu urteilen. Manasse scheint auch damals treu zu dem Großkönige gehalten zu haben, obwohl sich in nächster Nähe seines Gebietes der bewaffnete Widerstand gegen das Weltreich regte, und Šamaššumukins Unterhändler gewiß auch in Jerusalem angeklopft haben werden. Wir hören nämlich[1], daß einer der zu Babylon haltenden arabischen Häuptlinge, Ja'uta von Kedar, einen Raubzug ins Westland unternommen hatte, wahrscheinlich während Assurbanipal in Babylonien beschäftigt war, und dann zur nachdrücklichen Unterstützung des Aufstandes Šamaššumukins. Das Westland d. h. das syrisch-palästinensische Gebiet war also im ganzen treu geblieben, wurde daher von den arabischen Verbündeten des Babyloniers als Feindesland gebrandschatzt. Bei dem gänzlichen Mangel biblischer Nachrichten sind wir aber nicht imstande, über die innerpolitischen Verhältnisse in Juda mehr als Vermutungen aufzustellen. Blieb Manasse auch damals treu trotz der großen Verlockung zum Abfall, die in der Gewalt der Empörung und dem Rückhalt, den das selbständig gewordene Ägypten bieten konnte, lag, so muß das auf gewichtigen politischen Erwägungen beruht haben, und dann hat er wohl auch jetzt wieder jegliche Opposition gegen den assyrischen Kurs seiner Regierung, die ihm aus den Kreisen des politischen Prophetentums entgegentrat, mit blutiger Strenge niedergehalten[2].

2.

Unter Assurbanipals Herrschaft haben sich die politischen Verhältnisse an der Nordgrenze des Reiches anfangs etwas günstiger gestaltet, nachdem es schon Assarhaddon gelungen war, den Ansturm der indogermanischen Stämme, die seit dem 8. Jahrhundert Assyrien bedrohten, durch Waffengewalt und Bündnispolitik (s. o. S. 148) von seinem Stammlande fernzuhalten. Noch unter seiner Regierung und von ihm nicht gehindert drängten die mit ihm verbündeten Aškuza, d. h. die Skythen[3], die sich mit andern Stämmen im Gebiete des alten Reiches Urartu festgesetzt hatten und dort die Grenzwacht hielten, ihre westlichen Nachbarn und Verwandten, die Gimirrai (Kimmerier) nach Kleinasien, wo diese das phrygische Reich des Midas und das lydische des Gugu (Gyges) niederwarfen (± 660)[4], und Jahre lang

Digitized by Google

plündernd umherzogen. um dann, wie es scheint, auf dem Zuge nach Syrien, in Cilicien vernichtet zu werden. Ihnen folgten, nach Westen vordrängend, die Aškuza, denen bekanntlich Herodot (I, 106 vgl. IV, 1) eine 28jährige Herrschaft über das obere (östliche) Kleinasien zuschreibt. Weiteres über die Aškuza wissen wir bis jetzt nur aus der klassischen Überlieferung. Nach Herodot (l. c.) haben sie — in welchem Zusammenhang mit ihrer Herrschaft über »Oberasien«, ist nicht klar — einen Zug nach Ägypten unternommen, wurden aber an der palästinisch-ägyptischen Grenze von Psammetik zur Umkehr bewogen. Auf dem Rückzuge sollen einige von ihnen den Tempel der Ištar in Askalon geplündert haben. Daraus darf man wohl mit Sicherheit entnehmen, daß die indogermanischen Verbündeten Assurs unter Assurbanipal und seinem Nachfolger ziemlich selbständig im Norden und Westen des zerfallenden Weltreiches geschaltet haben. Dazu stimmt auch Herodots Notiz (II 157) über eine 29jährige Belagerung Asdods durch Psammetik (ca. 664—611). In Syrien und den nördlich und südlich angrenzenden Gebieten war also die assyrische Herrschaft in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts bereits im Schwinden.

Der Zug der Aškuzascharen durch Syrien und Palästina wird von den Chronographen des Altertums auf die Jahre 632 resp. 634 angesetzt. Das wird annähernd das Richtige treffen, denn wenn die Herrschaft der Skythen über das östliche Kleinasien in die Zeit von etwa 650 bis 630 fällt, so müssen sie gegen Ende der Regierung Assurbanipals in Syrien aufgetaucht sein.

Der gespenstische Schatten dieser über das Kulturland dahinbrausenden Reiterscharen fällt auch in das Alte Testament hinein. Sie haben die alte Prophetie, die unter Manasse geschwiegen hat, wieder auf den Plan gerufen und ihr die Posaune des Gerichts in die Hand gedrückt. In Zephanja und dem jungen Jeremja fanden sich die Sprecher der prophetischen Kreise, die das geistige Erbe Jesajas durch die wilden Zeiten der religiösen und sittlichen Verwirrung hindurchgerettet hatten.

Zephanjas Predigt stellt den Gerichtsgedanken wieder mit aller Schärfe in den Vordergrund. Kein Wort mehr von irgend welchem vermeintlichen Vorzug Israels oder besonderen nationalen Hoffnungen! Juda und Jerusalem trifft der göttliche Zorn mit

Digitized by Google

aller Schwere, denn das Maß ihrer Sünden ist voll. Vergeblich hat Gott bislang auf Besserung gehofft, vgl. 3, 1ff.[1]:

[1] Wehe der widerspenstigen und blutbefleckten,
der gewalttätigen Stadt,
die nicht hören will, die keine Zucht annimmt!
Auf Jahwe vertraut sie nicht, ihrem Gotte naht sie nicht.
Die Beamten in ihrer Mitte sind brüllende Löwen,
Ihre Richter heulende Wölfe, die . . . . . .[2],
Ihre Propheten Prahlhänse und Männer des Trugs,
Ihre Priester entweihen das Heilige, vergewaltigen die Thora.

[5] Jahwe ist gerecht in seinem Volk, tut nichts Unrechtes,
Morgen für Morgen erfüllt er seine Pflicht,
und läßt's an nichts fehlen[3],
Aber die Sünder kennen keine Scham.

[6] Ich habe Nationen ausgerottet, ihre Burgen liegen nieder:
Ich habe ihre Straßen verödet, daß niemand darauf wandert,
ihre Städte sind zerstört, daß niemand drin wohnt[4].
Ich dachte: wahrlich, nun wird sie mich fürchten,
wird Zucht annehmen[5],
Nun wird ihr nie aus den Augen[6] schwinden,
alles, was ich ihr geboten haben —
Doch ach, nur immer ärger und schlimmer ward ihr Tun!

Jahwe rechnet daher jetzt einmal gründlich mit seinem Volke ab. Aber das furchtbare Gericht, das der Prophet 1, 14ff. in den alten mythologischen Begriff des »Tages Jahwes« faßt und mit den Farben desselben schildert, ergeht nicht blos über Israel, sondern über die ganze Welt, und darin liegt das Schreckliche des Gedankens an den im Sturme der Weltgeschichte daherfahrenden Gott. Da wird es sogar den Frommen einen Augenblick bange um Jahwes Gnade (2, 2f.), denn seine Zornglut will schier die ganze Erde vernichten, vgl. 3, 8 und dazu den Anfang der Sammlung 1, 2ff.:

[2] Fortraffen[7] will ich alles, fortraffen von der Erde,
ist Jahwes Spruch,
Fortraffen Menschen und Tiere, die Vögel des Himmels
und die Fische im Meer[8].
Und ich recke meine Hand aus wider Juda,
und wider alle Bewohner Jerusalems,
Auszurotten den Götzendienst, Pfaffen samt Priestern[9]:

Digitized by Google

Alle, die da anbeten auf den Dächern das Heer des Himmels,
Und alle, die da anbeten den Mond[1], und bei Milkom schwören,
Alle Verächter Jahwes, die ihn nicht suchen[2]
und nichts nach ihm fragen —
Still vor dem Herrn Jahwe[3],
denn bereitet hat er das Opfer, seine Gäste geheiligt!

Das ist wieder Geist vom Geist der alten Prophetie, die nicht mit Gott hadert, weil der Gang der Geschichte den weltlichen Hoffnungen Israels widerspricht, sondern die die geistige Nacht des Volkes mit dem Licht der göttlichen Wahrheit durchleuchtet und mit unerbittlicher Schärfe seine religiöse und moralische Fäulnis aufdeckt. Da ist's denn sofort aus mit allen Sonderwünschen und Selbstempfehlungen, vielmehr tritt wieder der Satz in sein Recht, den einst Amos seinen Zeitgenossen als Maßstab des göttlichen Handelns mit Israel zugerufen hatte: »Nur euch, Israeliten, hab' ich erkannt, darum strafe ich an euch alle eure Sünden« (Am. 3, 2). Die höhere Gotteserkenntnis, die Jahwe seinem Volke als Erbteil mitgegeben hat, berechtigt ihn zu größeren Forderungen an Israel, und darum auch zu einem besonders strengen Gericht. Das Weltgericht ergeht auch hier letztlich um Judas und Jerusalems willen.

Der Gedanke, daß Jahwe sich anschickt, ein großes Opfermal zu bereiten, schließt die Drohung 1, 2ff. wirkungsvoll ab. Der Prophet sieht im Geiste sein Volk als Opfertier fallen und von den Gästen, die Jahwe selbst geladen und geweiht hat, verzehrt werden[4]. Wer sind diese Gäste? Darauf gibt der Prophet in der dritten, leider am Anfang völlig unleserlich gewordenen Wende, cap. 2, 1ff. Antwort. Hier erfahren wir, welche weltgeschichtliche Situation die Erwartung einer allgemeinen Katastrophe in ihm hat aufkommen lassen:

[1] . . . . . [5]
[2] Ehe denn ihr werdet wie dahinfahrende Spreu[6],
ehe denn über euch komme der Tag des Zorns Jahwes[7].
[3] Suchet Jahwe, all' ihr Frommen im Lande,
die seine Gebote halten,
Trachtet nach Gerechtigkeit, trachtet nach Frömmigkeit,
vielleicht, daß ihr Schutz findet am Tage des Zorns Jahwes!

Digitized by Google

4 Denn Gaza wird verlassen sein und Askalon eine Wüstenei,
Asdod wird man am hellen Tag vertreiben,
und Ekron von Grund aus zerstört werden.
5 Wehe den Bewohnern des Küstenstrichs, dem Volk der Kreter (?),
Jahwes Wort trifft dich[1], Land der Philister:
Ich will dich vernichten, menschenleer machen!
6 Dann wird der Küstenstrich werden
der Hirten Weideplatz[2], und Heerden dort lagern.
Am Meere werden sie weiden, in den Ruinen nächtigen[3].

12 Auch Euch, Kuschiten, wird mein Schwert fällen[4],
13 Und ich werde meine Hand gen Norden wenden
und Assur vernichten,
Und Ninive zur Wüste machen, der öden Steppe gleich.
14 Dann wird darin lagern allerlei Getier[5],
Pelekan (?) und Igel in ihren Säulenköpfen hausen.
Die Eule wird im Fenster schreien, der Rabe auf der Schwelle[6].

. . . . . .

15 Das ist die stolze Stadt, die so sicher stand,
die da wähnte: ich und niemand weiter!
Wie ist sie zur Wüste geworden, zum Lager des Wildes!
Wer vorüberzieht, pfeift sie aus und schwenkt die Hand.

Der Feind, den Gott gegen die Kulturwelt losläßt, ist zwar nirgends namentlich genannt, aber bei Zephanja sowenig zu verkennen wie bei Jeremja, und seit Eichhorn hat man mit Recht darin die Skythen gesehen. Zur Zeit beider Propheten, also im Anfang der Regierung Josias (640—608), wurde im südlichen Syrien ihr Erscheinen mit Bestimmtheit erwartet, sie müssen also damals bereits ihren 'großen Raubzug angetreten haben. Jeremja sagt (4, 7) ausdrücklich: »der Löwe ist aus seinem Dickicht heraufgestiegen und der Völkerverheerer von seinem Wohnorte aufgebrochen«, und welcher Ruf ihnen vorausging, dafür legen alle seine Skythenlieder lautes Zeugnis ab[7]. Wieviel davon auf die Erinnerung an die verheerenden Raubzüge der Kimmerier in Kleinasien, die in dem Skythensturm wieder aufzuleben schienen, zurückzuführen ist, läßt sich nicht entscheiden, aber ganz ohne Einfluß auf das Gerücht, das sich vom Anmarsch der Skythen in Palästina verbreitete, werden sie nicht gewesen sein. Wir müssen auch annehmen, daß sich damals im Norden Umwälzungen vorbereiteten, die viel ernsterer

Digitized by Google

Art waren, als der Vorstoß der Skythen nach Süden (s. u). Nur so können wir die damals auftauchende Erwartung eines großen Gottesgerichts über die Welt psychologisch begreifen. Die prophetische Zukunftsschau ahnte seit langem eine Katastrophe. Sie sah in den jahrzehntelangen gewaltigen Erschütterungen im Norden die Vorboten eines Sturmes, der eine neue Zeit heraufführen werde.

Die Schilderung Zephanjas cap. 2, 4ff. darf nicht zu dem Urteil verleiten, er habe geglaubt, daß Juda verschont bleiben werde. Davon kann, wie schon gesagt wurde, bei der Wucht seiner Anklagen und dem weiten Horizont seines prophetischen Blickes, der die ganze Erde unter Gottes Zorn erbeben sieht, nicht die Rede sein. Zur selben Zeit hat der junge Jeremja als Ziel der Skythenscharen immer wieder ausdrücklich Juda und Jerusalem bezeichnet. Zephanja hält nur den Gedanken des Weltgerichts fest, wenn er die Wirkungen des Sturmes auch außerhalb Judas zeigt. Sie sprechen für den furchtbaren Ernst der Zeit. Wenn die Welt ringsum in Stücke geht, wie soll es da für das in Sünden verkommende Volk Gottes eine Rettung geben! Jahwe liegt es jetzt ob, Völker und Reiche zu Hauf zu bringen, um sie seinen Zorn fühlen zu lassen (3, 8). Auch die Stunde der stolzen Weltstadt Ninive hat geschlagen. Sie soll in Trümmer sinken und zum Gespött werden[1].

Wellhausen hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, wie allgemein die Drohung gegen Ninive gehalten ist im Vergleich zu Nahums Triumphgesang (s. u. S. 174ft.). Der Unterschied in der religiösen Höhenlage der prophetischen Persönlichkeiten ist hier mit Händen zu greifen. Zephanjas Schilderung des großen Gottesgerichts spitzt sich in die Drohung gegen Ninive zu, aber sie geht keineswegs darin auf. Ihm ist es um Höheres zu tun als um Assur, er sorgt um Israels Heil. Darauf tendiert seine ganze Predigt. Man beachte, daß er das Gericht über Israel und Assur zugleich verkündet. Damit beweist er seine rein religiös-ethische Weltbeurteilung. Sie stehen beide vor dem heiligen Gott als Schuldige da, und es ist jetzt für Juda am wenigsten Zeit, sich über den Untergang des Weltreiches zu freuen. Assur fällt als Opfer seines sündigen Hochmutes (2, 15), wie Juda für seinen Abfall vom lebendigen Gott zum Dienst der Kreatur und der Dämonen gerichtet wird. Die

Digitized by Google

Kritik, die Zephanja an der Repräsentantin des assyrischen Reiches übt, unterscheidet sich damit aufs stärkste von der Art, wie das nationale Prophetentum vor ihm und nach ihm zur herrschenden Weltmacht Stellung genommen hat.

3.

Es scheint, als habe man damals den Druck der assyrischen Herrschaft in den Kreisen der Frommen nicht mehr empfunden, denn auch bei Jeremja fehlt jegliches lebhaftere Interesse an der Weltmacht, wie es für die Prophetie seit mehr als einem Menschenalter charakteristisch war. In seinen Skythenliedern ist der Blick fest auf das Geschick Judas und Jerusalems gerichtet, sodaß es den Anschein hat, als seien die Scharen des Nordens eigens zum Gericht über das abtrünnige Volk Gottes gesandt. Jedenfalls ist der Horizont Jeremjas hier wesentlich enger als der seines Zeitgenossen Zephanja. Assur tritt ganz zurück und wird, wie wir sehen werden, nur einmal gelegentlich genannt. Das muß seinen tieferen Grund haben, denn man kann nicht einwenden, Jeremja habe später bei der ersten Sammlung seiner Dichtungen im Jahre 604 die aus der Jugendzeit stammenden Prophetien dem Urteil der Geschichte unterworfen und die an die Skythen anknüpfende Erwartung des allgemeinen Gerichts getilgt. Diese Selbstkritik hätte dazu führen müssen, die Skythenlieder überhaupt zu streichen, denn ihr Erscheinen im südlichen Syrien hat nicht annähernd die Folgen für Juda gehabt, die die Prophetie in Aussicht gestellt hatte. Wahrscheinlich hat es sich bei den von Herodot überlieferten Vorgängen überhaupt nur um die letzten Ausläufer eines partiellen Vorstoßes der Skythen nach Süden gehandelt.

Die Geschichte Assurs seit Assurbanipals Tode erklärt uns das auffällig schnelle Zurücktreten der Weltmacht in dem Gesichtskreise der rein religiösen Prophetie hinreichend. Mochte auch die skythische Gefahr im Westen des Reiches um 630 nicht den völligen Zusammenbruch der assyrischen Herrschaft zur Folge gehabt haben, so standen dafür im Osten die Feinde vor der Tür, die dem alten Löwen Assur den Todesstoß versetzen sollten: die Meder. Die Anfänge ihrer Geschichte liegen trotz der klassischen Überlieferung und mehrfacher Erwähnung

Digitized by Google

von Kämpfen mit den Madai in den assyrischen Inschriften noch im Dunkel, aber als sicher darf gelten, daß Uvakhšathra (Kyaxares) zur Zeit der beiden letzten Könige von Assur (Aššur-itil-ilî und Sin-šar-iškun, 626—606) die Meder durch Organisation des Staatswesens zu einem Kulturvolke gemacht hat, das sich Assyrien kriegerisch gewachsen zeigte. Im Osten Assurs traten sie an die Stelle Elams, dessen Niederwerfung durch Assurbanipal ihnen die Wege zum Tigris geöffnet hatte, und wurden so die natürlichen Bundesgenossen der Chaldäer im Kampfe um Babylonien, dessen Mittelpunkt diesen schon beim Thronwechsel in Ninive zugefallen war. Im Norden aber muß es der klassischen Überlieferung zufolge schon früher zum Zusammenstoß zwischen Assur und der aufstrebenden medischen Macht gekommen sein. Herodot (I, 102) weiß von einem mißlungenen Angriff des Phraortes, dessen Regierungszeit auf ca. 645—625 anzusetzen ist, auf Ninive zu berichten, nachdem dieser (was allerdings historischen Bedenken unterliegt) vorher die Perser und ganz Asien, ein Volk nach dem andern, unterworfen habe[1]. Dieses Ereignis, bei dem Phraortes den Tod fand, hing also offenbar mit dem Tode Assurbanipals zusammen, und es ist sehr wahrscheinlich, daß damals schon die Skythen, Assurs alte Bundesgenossen, unter Führung des Madyas, des Sohnes des *Πρωτοθύης* (= Bartatua vgl. Her. I, 103) Ninive zu Hilfe kamen und die Meder zurückschlugen[2]. Vielleicht mehr in eigenem als in Assurs Interesse, denn es galt jetzt für sie, sich den Medern gegenüber ihren Anteil an der Beute, die das zerfallende Weltreich versprach, zu sichern. Phraortes' Sohn Kyaxares hätte dann vor Wiederaufnahme des assyrischen Eroberungskrieges mit den Skythen abgerechnet, die so störend in die medische Interessensphäre eingegriffen hatten.

Nehmen wir hinzu, daß sich in den letzten Jahrzehnten des 7. Jahrhunderts Ägypten daran machte, nach Syrien überzugreifen (s. o. S. 165), so bietet sich uns für die Zeit, wo der junge Jeremja wirkte, das Bild zunehmender Auflösung der assyrischen Weltmacht, und es kann nicht Wunder nehmen, daß die Prophetie nicht mehr wie früher die Beziehungen Judas zu dieser zum Gegenstand ihrer Betrachtungen machte.

In der ganzen überlieferten Sammlung jeremjanischer Reden ist nur einmal von Assur ausdrücklich die Rede, cap. 2, 14ff.

Digitized by Google

Die zeitliche Fixierung dieser Scheltdichtung, die man doch wohl am besten als ursprünglich selbständiges Stück innerhalb der Komposition cap. 2—6 betrachtet[1], ist durch die Erwähnung Assurs als politischer Macht neben Ägypten an die Hand gegeben. Wir befinden uns also etwa in der Zeit kurz nach Assurbanipals Tode und in den ersten Anfängen von Jeremjas Wirksamkeit. Die Stelle lautete ursprünglich wohl folgendermaßen:

14 Ist denn Israel ein Knecht oder ein hausgeborner Sklav?
Wie kam's, daß er zur Beute ward?
15 Über ihm brüllten Löwen, ließen ihre Stimmen erschallen,
Machten sein Land zur Wüste,
daß seine Städte in Trümmer sanken[2], von Bewohnern verlassen.
17 Hat dir das alles nicht eingetragen dein Abfall von mir,
ist Jahwes Spruch[3]?
18 Und jetzt —
Was hast du nach Ägypten zu laufen, um Nilwasser zu trinken?
Und was hast du nach Assur zu laufen, um Euphratwasser zu trinken?
16 Auch die Söhne von Memphis und Tahpanhes werden dich kahl scheeren[4]!
19 Da wirst du erkennen und sehen, wie böse und bitter es ist,
Jahwe deinen Gott zu verlassen[5].

Die exegetischen Schwierigkeiten dieser kleinen Unheilsdrohung lösen sich m. E. leicht, wenn man mit Giesebrecht und Duhm von der perfektischen Auffassung von v. 14f. ausgeht. Nur bedarf es dann noch der Umstellung von v. 16, da in v. 17 offenbar der Abschluß des ersten Gedankenganges vorliegt und mit v. 18 auf die Gegenwart übergegangen wird. Der Prophet weist hier unverkennbar auf politisches Parteitreiben in Juda unter Josias Regierung hin und mahnt davon ab, zunächst durch den Hinweis auf die früheren bitteren Erfahrungen, die das Volk mit seinen Versuchen, sich in die Welthändel einzumischen gemacht hat, sodann durch die Aussicht auf neue Mißerfolge in der hohen Politik. Deutlich steht hier noch Assur und daneben Ägypten als die das politische Denken beherrschenden Großmächte im Vordergrund, sodaß diese Worte Jeremjas ein wichtiges Zeugnis für das Verhältnis Judas zum

Digitized by Google

assyrischen Weltreiche nach Manasses (und Ammons) Tode sind. Der zunehmende Verfall Assurs ließ die lange zurückgedrängte antiassyrische Partei wieder zu Worte kommen. Für sie lag die nationale Hoffnung Israels im Anschluß an Ägypten, das unter Psammetichs I. Regiment zu neuer Kraft erstand und wohl auch schon den Versuch machte, seinen Einfluß auf Syrien wiederzugewinnen. Auf der andern Seite standen die Vertreter des so lange Jahrzehnte und ohne Zweifel mit Erfolg festgehaltenen assyrischen Kurses. Damit begann das alte Parteitreiben, gegen das einst Jesaja im Namen Gottes aufgetreten war, von neuem, nur wird es jetzt kaum so tief in das staatliche Leben eingegriffen haben wie ein Menschenalter früher, da der beginnende Verfall der assyrischen Macht weitere Rücksichtnahme auf den Oberherrn in Ninive unnötig machte. Wie sich Josia resp. die Politiker seiner Zeit zu den berufenen Erben Assurs im Euphrat-Tigrislande, den Chaldäern unter Nabopolassar, verhalten haben, wissen wir nicht[1]. Es ist aber wohl möglich, daß der König von Juda um 620 in der Lage war, auf das Gebiet der alten, assyrischen Provinz Samaria überzugreifen (2. Reg. 23, 15 ff.) denn die Oberhoheit Assurs wird damals in den Grenzlanden kaum mehr als nominell gewesen sein, und weder Chaldäer noch Ägypter werden ihn daran gehindert haben[2].

Jeremja hat sich jedenfalls zu diesen wie zu allen Versuchen der herrschenden Kreise seiner Zeit, in der hohen Politik ein Wort mit zu reden, durchaus ablehnend verhalten, denn er sah, hierin ganz Prophet vom alten Schlage, tiefer als die dürftige Weisheit derer, die sich berufen dünkten, für das nationale Wohl des Volkes zu wirken. Er war in seiner Jugend keinen Augenblick über die neue weltpolitische Konstellation im Unklaren, sondern wußte, was für schwere Gefahren seinem Volk aus der Nachbarschaft mit Ägypten drohten. Darum sah er in ihm nur den neuen Herren Judas, nicht seinen Befreier von Assur[3]. Das aus dem Glauben an Gottes zweckvolle Weltregierung und Israels geistige Aufgabe in der Welt geborene Programm Jesajas »im Ruhe halten und Vertrauen soll eure Kraft liegen« (Jes. 30, 15) war auch das seinige, darum forderte er Buße und religiös-sittliche Erneuerung, und verdammte das fluchwürdige Haschen nach politischen Erfolgen, mochte auch der Gang der Geschichte seinen Gedanken zunächst wider-

Digitized by Google

sprechen. Das Gericht, das die Skythen bringen sollten, war aufgeschoben, nicht aufgehoben.

III. Nahum (607).

Die Losreißung Babylons von Assyrien durch den Chaldäerfürst Nabopolassar (625—605) nach Assurbanipals Tode bedeutete den Anfang der Wiederherstellung der uralten babylonischen Herrschaft und damit die, zunächst freilich nur theoretische Beseitigung der Weltherrschaftsansprüche Assurs. Die praktische war, wie wir gesehen haben, im Norden und Westen des Reiches schon längere Zeit im Gange. Den Ausschlag gab schließlich das gemeinsame Vorgehen der verbündeten Meder und Chaldäer.

Wir haben o. S. 170f. der auch von Winckler geteilten Vermutung Ausdruck gegeben, daß bereits Phraortes-Astyages I. einen Angriff auf Ninive unternommen hat, aber darin durch das Eingreifen der Skythen für ihren bedrängten Bundesgenossen gehindert wurde und im Kampf mit diesen den Tod fand. Mag nun diese Kombination richtig oder falsch sein, so ist jedenfalls sicher, daß es der alternden Weltmacht gelang, dem ersten geschlossenen Ansturm der Indogermanen auf das assyrische Stammland erfolgreich zu begegnen, und daß erst die Erhebung Mediens zu einem festen Nationalstaat durch Kyaxares und seine Großmachtstellung in Vorderasien nach dessen Sieg über die Skythen zu dem von Phraortes-Astyages I. erstrebten Ziele geführt hat. Über die Einzelheiten des völligen Zusammenbruchs Assurs mit dem Fall von Ninive (607/06) sind wir jetzt urkundlich durch die Stele des letzten babylonischen Königs Nabûna'id[1] unterrichtet, die die klassischen Nachrichten darüber bei Herodot (I 106) ergänzend bestätigt. Darnach ging dem Untergange der Hauptstadt ein Angriff Nabopolassars auf Assyrien und zwar, wie wir jetzt wissen, in Gestalt eines Kriegszuges gegen die Šubari d. h. Nordmesopotamien mit dem Mittelpunkte Ḥarran[2], voraus, der uns die damalige Zerrüttung des Weltreiches klar vor Augen stellt. Zwar verteidigten die Assyrer ihren Besitz energisch gegen den Chaldäer und brachten ihn offenbar in harte Bedrängnis, aber als dieser seinen Ver-

Digitized by Google

bündeten Kyaxares zu Hilfe rief, war ihr Schicksal besiegelt. In der Nabûna'id-Stele lesen wir darüber (col. II): ». . . . . einen Helfer gab er (sc. Marduk) ihm (d. h. Nabopolassar), einen Genossen gewährte er ihm. Den König der ummân Manda[1], der seinesgleichen nicht hat, unterwarf er seinem Befehle, ließ ihn kommen zu seiner Hilfe. Oben und unten, rechts und links warf er wie ein Flutsturm das Land nieder, rächte Babylon, machte die Vergeltung. Der König der ummân Manda, der Furchtlose, zerstörte ihre Tempel, die der Götter von Assur, allesamt, und die Städte im Gebiete des Landes Akkad, welche dem Könige des Landes Akkad (d. i. Nabopolassar)[2] feindlich gewesen waren, nicht ihm zu Hilfe gekommen waren. Er zerstörte ihre Heiligtümer, ließ keines übrig, verwüstete ihre Städte, machte übermäßig wie die Sturmflut[3]. Der König von Babylon, das Verhalten Marduks, welches in Plünderung (bestand), schmerzte ihn, er legte seine Hand nicht an die Heiligtümer der Götter allesamt. Er blieb wohlbehalten (?). Nicht Bett . . . . legte er sich nieder«.

Es kann hiernach keinem Zweifel mehr unterliegen, daß zwar der vereinte Vorstoß der Chaldäer und Meder das Weltreich Assur gestürzt hat, daß aber die Eroberung Ninives Kyaxares' alleinige Heldentat gewesen ist. —

Die echte Jahweprophetie hat sich durch das weltgeschichtlich bedeutsame Ereignis, das den Übergang Vorderasiens an die Herrschaft der Indogermanen einleitete, keinen Augenblick zu falschen Hoffnungen verleiten lassen, denn ihr war Gottes Ratschluß mit seinem Volke offenbar. Sie sah in dem Zusammenbruch Assurs nur das Mittel, um dem neuen Werkzeuge des göttlichen Gerichts über Israel den Weg zu bahnen. In allem politischen Wandel der Zeiten blieb daher Jeremjas' Blick fest auf die Sünde Judas gerichtet, die ihm jede Hoffnung auf Besserung der materiellen Lebensbedingungen des Volkes ausschloß. Anders das nationale Prophetentum. Für dieses war der Fall des Weltreichs die Befriedigung des so lange verhaltenen und so oft enttäuschten Rachebedürfnisses. Endlich durfte der durch Assur gedemütigte Nationalstolz den Tag der Vergeltung erleben. Wie inbrünstig mag man da in diesen Kreisen, zumal nachdem der Sieg Nechos über Josia (608) die ägyptische Partei ans Ruder gebracht hatte, den Sturz des

Digitized by Google

alten Feindes herbeigesehnt haben. Wir sind in der glücklichen Lage, uns davon ein Bild machen zu können, weil uns die alttestamentliche Überlieferung auch für diese Periode ein wertvolles Zeugnis der in den nationalen Kreisen herrschenden Stimmung aufbewahrt hat, das Buch Nahum.

Nun sind zwar die Exegeten darüber einig, daß sich die als »Spruch über Ninive« auf uns gekommenen Dichtungen des Nahum von Elḳoš nur auf eine bevorstehende oder bereits begonnene Belagerung dieser Stadt beziehen können, aber über die Zeit der Prophetie gehen die Ansichten auseinander. Aus der Erwähnung der Zerstörung von Theben (3, 8) hatte Schrader (KAT² S. 450ff.) schließen wollen, daß es sich nicht um den Fall Ninives im J. 607/606 handeln könne, sondern um eine Belagerung in der Mitte des 7. Jahrhunderts, und Wellhausen hat ihm insofern zugestimmt, als er meint, das als Parallele herangezogene Ereignis könne nicht Dezennien alt sein, sondern müsse der Gegenwart des Propheten nahe liegen. Er denkt deswegen an eine bisher nicht dokumentarisch belegte zweite Zerstörung Thebens im Laufe des 7. Jahrhunderts. Aber ein solches x in der Geschichte ist immer sehr mißlich als Fundament für eine literarische Datierung, und in diesem Falle umso mehr, als der Einwand, die 3, 8 erwähnte Zerstörung Thebens müsse in jüngster Zeit geschehen sein, durchaus unzutreffend ist. Man verkennt dabei vollkommen die Freiheit des Dichters, aus der langen Ruhmesgeschichte Assyriens dasjenige Datum sich lebendig zu vergegenwärtigen, das nach der Meinung der Zeitgenossen eine seiner größten Taten war, und dieses Ereignis mit dem kommenden, von Jahwe bewirkten tiefen Fall des Siegers in eine höchst wirkungsvolle Antithese zu setzen[1]. Der Prophet konnte das aber umso eher, als sich ihm die Vergleichung zweier so berühmter Weltstädte wie des »hunderttorigen« Theben und Ninives, der »Höhle des Löwen«, ganz ungezwungen darbot. Da nun der erste Ansturm der Meder auf Ninive (s. o. S. 171) wegen der in cap. 3 liegenden deutlichen Anspielungen auf den bereits eingetretenen Verfall der politischen Macht Assurs nicht in Betracht kommen kann, wird es bei der bisher üblichen Deutung der Dichtungen auf den großen Entscheidungskampf vom Jahre 607/606 sein Bewenden haben müssen.

Digitized by Google

Es ist sehr zu bedauern, daß die auch poetisch durch Kraft der Empfindung, Wollaut und kunstvollen Aufbau bedeutende Dichtung Nahums im Anfang nur fragmentarisch erhalten ist[1], aber soviel scheint mir sicher zu sein, daß sie mit einem Glückwunsch für Juda begann, in dem der Prophet sein Volk aufforderte, die Erlösung vom Joche der Assyrer mit Dankfesten zu feiern. Einen passenderen Introitus für die folgende Prophezeiung des Unterganges Ninives konnte es tatsächlich nicht geben als diesen Heilsruf, der im Glauben die Wirkungen der erhofften Katastrophe vorwegnimmt. Darnach würde der Anfang der Dichtung etwa so gelautet haben:

2,1 Siehe da,
Auf den Bergen die Füße des Freudenboten, der Heil verkündet:
Feiere, Juda, deine Feste, bezahle deine Gelübde,
Denn nicht soll fürder über dich kommen
Der Heillose . . . . . ist ausgerottet[2].

Nun aber wendet sich der Prophet mit einem Gottesspruch an den großen Sünder, dessen Stunde geschlagen hat und läßt dann die Katastrophe in dramatischer Lebendigkeit sich vor uns abspielen:

1,12 Denn so spricht Jahwe:
1,11 Ist nicht aus dir hervorgegangen, der Böses plante,
Heilloses wider mich ersann[3]?
. . . . . .
ich demütige dich einmal für immer.
. . . . . .
1,14 Aus deinem Gotteshause[4] tilge ich Schnitz- und Gußbild,
Bereite dir ein Grab mit Schanden[5],
daß deines Namens nicht ferner gedacht werde[6].

2,2 Wider dich zieht heran ein Zerschmetterer[7],
halte gut Wacht[8], spähe hin auf den Weg!
Gürte die Lenden, nimm alle Kraft zusammen!

4 Der Schild der Helden[9] ist gerötet, die Streiter sind . . . .[10]
. . . . . .
5 Auf den Straßen rasen die Wagen, galoppieren über die Plätze,
ihr Aussehen[11] gleich Fackeln, wie Blitze schießen sie hin und her.

Es folgt dann eine Schilderung der Einnahme und Plün-

Digitized by Google

derung Ninives von prächtiger Realistik, ein Meisterstück dramatischer Darstellungskraft. Dann heißt es abschließend:

12 Wo ist nun die Lagerstätte des Löwen
und was des Leuen Höhle[1] war?
Wohin der Löwe kam, zu ruhen daselbst,
der Jungleu[2], von niemand gestört?
Der Löwe, der nur immer raubte, zu sättigen seine Jungen,
und der nur immer würgte für seine Löwinnen,
Der seine Höhlen mit Raub füllte,
seine Lagerstätten mit Zerrissenem?

14 Wahrlich, nun komm ich an dich, spricht Jahwe[3],
Ich lasse dein Lager[4] in Rauch aufgehen,
und das Schwert deine Jungen fressen,
Ich mache deinem Rauben auf Erden ein Ende,
daß man nicht fürder hören soll deiner Gesandten[5] Stimme.

In der folgenden Wende ergänzt dann der prophetische Dichter die Schilderung des über Ninive hereinbrechenden Verderbens durch nähere Angaben über die schwere Verschuldung der Weltmacht, durch die sie Gottes Zorngericht heraufbeschworen hat:

3,1 Wehe über die Stadt, die ganz Blutschuld ist,
voll von Trug und Beute,
Und wo des Raubens kein Ende!
2 Horch, Peitschenknall und rasselnde Räder,
jagende Rosse und tanzende Wagen,
3 Reiter auf mutigen Pferden!
Blitzende Schwerter und funkelnde Lanzen,
Erschlagene in Masse und Tote die Menge,
Wohin man schaut, nur Leichen[6]!

4 Wegen des vielen Buhlens der Buhlerin,
der anmutigen, der zauberkundigen,
Die Völker durch ihr Buhlen bestrickte[7],
und Nationen durch ihre Zauberkunst!

5 Hei, nun komme ich an dich, ist Jahwes Spruch[8],
und decke dir deine Schleppe grad' auf,
Zeige Nationen deine Scham und Königreichen deine Schande.
6 Ich bewerfe dich mit Dreck, entehre dich und stelle dich an den Pranger!

Digitized by Google

[7] Und geschehen solls,
Wer dich sieht, wendet sich mit Abscheu von dir
und spricht: sie liegt in Trümmern[1] — wer mag um sie klagen!
Wo fände ich wohl Tröster für sie[2]!

Zum drittenmal vergegenwärtigt sich nun der Dichter die näheren Umstände beim Fall der verhaßten Hauptstadt. Thebens Schicksal ist ein memento mori für sie, und bald wird sie das Loos dieser berühmten Weltstadt teilen. Der alte Geist der Kraft und Zucht, der Assur zum Herrn der Welt machte, ist ja längst dahin. Seine Krieger sind Weiber an Mut, sie haben den Feinden die Tore des Landes geöffnet. So werden denn auch die festesten Wälle Ninives und sein zahlloses Volk das Verderben nicht aufhalten können:

[18] Weh dir[3], deine Fürsten sind entschlummert, deine Edlen entschlafen[4],
Dein Volk zerstreut auf den Bergen[5] — niemand sammelt es;
Keine Heilung gibt's für deinen Sturz, unheilbar ist deine Wunde.
Wer von deinem Schicksal hört, der klatscht in die Hände,
denn über wen hast du nicht gebracht Unglück ohn' Ende!

So schließt die ganze Dichtung wirkungsvoll mit einem ironischen Klagelied über den Untergang der stolzen Hauptstadt ab.

Nahum weiß nichts von dem, was seinem Zeitgenossen Jeremja schier das Herz brechen wollte. Für ihn ist jene unselige Vermischung von Frömmigkeit und Patriotismus, die die prophetische Predigt seiner Zeit als die Wurzel alles Übels brandmarkte, der normale religiöse Zustand. Er und seine Kreise haben aus Gottes Offenbarung in der Geschichte nichts gelernt. Statt dessen lebt hier unvergessen die tiefe Demütigung des nationalen Jahweglaubens durch den großen Räuber Sanherib, der es gewagt hatte, seine Hand nach Jahwes irdischem Thron auszustrecken, und damit lebt noch der alte glühende Haß gegen das Weltreich, das die Völker ausraubte, um mit ihren Schätzen seine Hauptstadt zu füllen. Aus Haß und wilder Schadenfreude ist die ganze Dichtung, in

Digitized by Google

der wir ein charakteristisches Zeugnis des von Jeremja so scharf bekämpften nationalen Prophetentums haben, geboren. Diesen beiden Empfindungen gibt Nahum abwechselnd den stärksten Ausdruck. Mit sichtlichem Behagen schwelgt seine Phantasie in den Greuelszenen, die sich bei der Eroberung Ninives abspielen werden und weidet sich an den Bildern menschlichen Jammers (2, 11):

Öde und Verödung und Zerstörung,
verzagte Herzen und schlotternde Knie!
Zittern in allen Hüften,
und auf allen Gesichtern Entsetzen glutrot!

Mitleidlos sieht er dem furchtbaren Gericht zu, das der ungenannte, aber als erfahren in allen Künsten der Belagerung geschilderte Feind über die Weltstadt bringt, und stimmt über ihren Trümmern die spöttische Leichenklage an.

Nahum und die chauvinistischen Frommen seiner Zeit lebten des festen Glaubens, daß Ninives Fall der sichtbare Erweis der göttlichen Gerechtigkeit sei. Sie denken mithin religiös nicht anders als der Heide Nabûna'id, der Marduk durch die Meder an Ninive Rache nehmen läßt für Babylons Fall, und der von Sanherib sagt, er habe Böses gegen Marduks Stadt ersonnen[1]. Ninive hat sich an der ganzen Welt vergangen durch seine schändlichen Zauberkünste d. h., wie Hitzig richtig erklärt hat, durch betrügliche Freundschaft und arglistige Politik, mit der die auf »Eroberungen« ausgehende Buhlerin die kleineren Staaten umgarnte. Sie hat im besondern gegen Jahwe Böses geplant und muß nun dafür büßen. Der beleidigte Gott triumphiert im Zusammenbruch des Weltreiches über seinen Verächtern.

Die unsittliche Frömmigkeit dieser Art Propheten wirkt umso erschreckender, wenn man bedenkt, daß zur selben Zeit Jeremja die schwersten Klagen über den religiösen und moralischen Tiefstand seines Volkes erheben mußte. Sie hatten eben einen andern Gott als dieser, einen Gott »aus der Nähe«, der sich im Grunde nur um sein auserwähltes Volk kümmerte. Der konnte und mußte ihm helfen, weil er mächtiger war als die Götter der Heiden und durch den Gnadenbund mit Israel in ein besonderes Verhältnis zu ihm getreten war. Er trat ja auch jetzt offenbar wieder für sein Volk ein, indem er das Weltreich

Digitized by Google

vernichtete, dessen hartes Joch es mehr als ein Jahrhundert getragen hatte. Darum gebührte es sich, vor aller Welt seine Herrlichkeit im Liede zu preisen.

Nahum hat gewiß nicht geahnt, daß zwanzig Jahre später Jahwes Stadt und Tempel das Schicksal Ninives teilen würden. Er gehörte zu den Propheten, denen Jeremja im heiligen Zorn über ihre seelenmörderische Tätigkeit das Gotteswort zurief (23, 21f.):

Ich habe diese Propheten nicht gesandt, und doch laufen sie,
ich habe nicht zu ihnen gesprochen, und doch weissagen sie!
Wären sie wirklich in meinem Rat gestanden, so predigten sie meine Worte,
auf daß sie mein Volk bekehrten von seinem sündigen Wandel.

Digitized by Google

Anmerkungen.

1. Abschnitt. I (S. 5—27).

Zu S. 6 1. Über die nötigen Ausscheidungen in cap. 1, 2ff. s. S. 17ff.

Zu S. 7 1. So auch Valeton, Amos u. Hosea S. 12ff. Vgl. auch Winckler, Gesch. Israels I S. 93f.

Zu S. 10 1. Am deutlichsten noch 6, 14.

2. In den folgenden Zitaten sind die Halbstichen aus praktischen Gründen meist nicht nebeneinander gesetzt, sondern durch Einrücken kenntlich gemacht. Die obige Übersetzung entspricht also folgendem Originaltext:

לכן פה־אמר יהוה
אשתך בעיר תזנה ובניך ובנתיך בחרב יפלו
ואתה
על־אדמת טמאת תמות ואדמתך בטבל תחלץ

Der Schluß וישראל גלה יגלה מעל־אדמתו paßt nicht in den Zusammenhang und ist metrisch überschüssig. 17aγ u. bα sind umzustellen.

3. Streiche aus metr. Gründen מעל אדמתו.

Zu S. 11 1. L. וקמתי בהרב על־בית ירבעם.

2. Vorausgesetzt, daß der Text in Ordnung ist. Sollte von den restierenden Worten אלהי צבאות שמו das mittlere ursprünglich sein, so hätten wir einen glatten Siebener.

3. Die Drohrede ist abgebrochen wie öfter, vgl. bes. 4, 12 u. 9, 8.

4. Vgl. auch 5, 5 den Hinweis auf das Schicksal der großen Wallfahrtsstätten Gilgal und Betel, falls 5b ursprünglich ist.

5. Nach der Konjektur יָגָבֶת. 6. L. בָּתֵּי חֲבָנִים (Marti).

7. L. בָּשָׂאוֹת und wahrscheinlich בּוֹסְכֶם. 8. L. חַשָּׂאתָם.

Zu S. 12 1. Vgl. noch 3, 9—11 und 3, 12. Auch 4, 1f. enthält eine spezielle Drohrede gegen die Vornehmen, und zwar die schwelgerischen und ihre Ehemänner zu gewissenloser Politik verführenden Frauen der samarischen Großen. Leider ist die Pointe auch hier durch den verwahrlosten Text verloren gegangen. Nach Duhms und Martis Vorschlag wäre v. 2b zu lesen בצנות אפקן ונשא und רוגח als רֹעָן zum folgenden zu ziehen und mit וְאֶגְרֹשׁ (für וגרצים) zu verbinden. Das erfordert dann die weitere Korrektur תּוּבָלְנָה, vgl. LXX. Für den unverständlichen

Digitized by Google

Schluß soll die LXX auf וְנִשְׂלְכָתֶן אֲרֻמֹתָה führen. Aber das so gewonnene Bild von den mit Haken und Harpunen fortgeschleppten Kadavern der »Basanskühe« ist doch gar zu grotesk, und die Bedeutung אַחֲרִית = Hintern ist ad hoc erfunden. Die Bestimmung אִשָּׁה נֶגְדָּהּ aber, die bei obiger Exegese einfach unberücksichtigt bleibt, wird als Glosse dadurch ganz sinnlos, was von vornherein ein Präjudiz gegen einen derartigen radikalen Heilungsversuch ist. Aus den Verben יצא und שלך und den Worten אשה נגדה wird man darum mit größerem Recht auf den Gedanken der Exilierung geführt und an den ähnlichen Ausspruch 6, 7 erinnert.

2. Streiche mit LXX ארני.

3. Der Pflüger als Synonymon zu den Klagemännern ist schwerlich ursprünglich, die Erklärung, er sei als Typus für die nicht gewerbsmäßigen Totenkläger genannt, die man um der Größe der Trauer willen heranziehen müsse, absurd. Haben die Städter in ihren Mauern keine Hilfskräfte zur Verfügung?

4. Der Text ist nur noch in Einzelheiten verständlich und spottet jedes Versuches, durch Konjekturen nachzuhelfen. — Auf Adel und Volksganzes werden von den meisten neueren Exegeten auch die Ausdrücke (5, 11) חבית הגדול und חבית הקטן gedeutet. Doch ist das eine höchst gezwungene Symbolik und die Beziehung der Worte auf Israel und Juda (so die alten Exegeten) vorzuziehen. Bei dem fragmentarischen Charakter der Überlieferung von Amos' Reden kann dagegen nicht eingewendet werden, daß er sonst nie von dem kleineren judäischen Reiche rede. Das widerstreitet dem Textbefunde, vgl. S. 17 ff., und überdies darf man fragen, ob sich denn die Zustände in Juda in den wenigen Jahrzehnten zwischen Amos und Jesaja so verändert haben, daß jener garnichts zu tadeln hatte, dieser und sein Zeitgenosse Micha aber die herbste Kritik üben mußten?

5. Streiche לבית ישׂראל als metrisch überschüssig.

6. L. (mit Volz) וְנָדַף הַפְּצִיעִי וְנִרְעָשׁוּ הַסִּפִּים
| וַיֹּאמֶר. Im folgenden ist der 1. Halbstichos des Doppeldreiers völlig verderbt.

Zu S. 13 1. Streiche מנני עיני des Metrums wegen.

2. Vgl. noch 6, 14; 8, 3a (l. שָׂרוֹת) und 3b, beides Bruchstücke aus einer Schilderung des kommenden Gerichts; 8, 7 u. 9f. 8, 13f.

Zu S. 14 1. Streiche אלהי צבאות, falls nicht die beiden Fünfer folgendermaßen zu teilen sind

הִשְׂרִיטוּ וְעָלֵיעַ לִטְעַן תְּחִיָּה וְיִתְרֹכֵן
יְחוֹזֵה צְבָאוֹת אִתְּכֶם כַּאֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם

2. Streiche אלהי צבאות.

Zu S. 15 1. Wir wissen freilich nicht, ob das Ende, das die Sorge um Thron und Altar dem Wirken dieses Propheten in Israel machte, auch der Abschluß seiner ganzen prophetischen Tätigkeit war. Er kann ja auch von seiner Heimat aus die weitere Entwickelung im Nordreich verfolgt

Digitized by Google

und mit seinem religiösen Urteil begleitet haben. Die durchaus fragmentarische Überlieferung seiner und seines Zeitgenossen Hosea Reden zwingt uns, allen Aussagen über die zeitliche Folge derselben und ihren Umfang hypothetischen Charakter zu geben. Das sei hier ein für allemal bemerkt.

2. Der Text von 2, 13 ff. steht nicht genau fest, doch trifft das nur nebensächliche Dinge. Das schießende נאם ה׳ wird zu streichen sein.

3. Anders liegt die Sache bei Hosea, s. S. 36 ff.

Zu S. 16 1. Vgl. bes. Meinhold, Stud. z. israel. RG. I, 1 S. 33 ff.

2. So wird der Ausdruck וכל־חוגיים אשר־נקרא שמי עליהם mit der Mehrzahl der Exegeten zu verstehen sein.

Zu S. 18 1. Lies שמעו את־הבר הזה אשר־הבו ה׳ עליכם על־כל חמשפחה אשר העלה מארץ מצרים. Doch könnte die 1. Pers. des Verbums auch (infolge Attraktion durch die nachfolgende direkte Rede) ursprünglich sein.

2. Metrum unklar. Man erwartet in Rücksicht auf v. 14b einen Sechser. Jedenfalls wird נאם ה׳ אלהי הצבאות mit LXX A zu tilgen sein.

3. Lies gegen LXX mit MT עד־נחל הערבה, denn es handelt sich, wie Wellhausen mit Recht betont, um die allgemeine Grenzbestimmung. Die »falschen Prämissen« sind wie so oft ganz auf Martis Seite.

Zu S. 19 1. Am weitesten ging in der Überspannung dieses Gedankens wohl Volz (D. vorexilische Jahweprophetie. Göttingen 1897), der zwar grundsätzlich anerkannte, daß sich in der vorexilischen Prophetie »auch Zukunftshoffnung finde« (S. 8), aber das allermeiste aus kritischen Erwägungen heraus für spätere Eintragungen hielt. Ich bezweifle sehr, daß er dieses für die literarkritische Methode symptomatische Urteil noch aufrecht hält, vgl. o. S. IV.

Zu S. 20 1. Darum kann Hosea (6, 5) auf die Vergangenheit zurückschauend (vgl. das einleitende על־כן) sagen, Gott hat je und je sein Volk »durch die Propheten zerschmettert (l. vielleicht וַיְחַצְתִּי [Oettli]) und durch seines Mundes Worte getötet«, sodaß »meine Gerechtigkeit wie das Licht aufstrahlte« (l. וּמִשְׁפָּטַי כְּאוֹר יצא). Also schon früher haben die Propheten tauben Ohren gepredigt, und auch damals brachte erst die brutale Wirklichkeit der politischen Katastrophen (gleichviel ob innerer oder äußerer) den Beweis, daß die Welt der sittlichen Werte ihre eigene Justiz hat. Die Geschichte ist eben zu allen Zeiten in Israel als das Gericht Gottes empfunden worden. Neu war dieser Gedanke in den verschiedenen Perioden der Entwickelung nur durch die Erweiterung der historischen Perspektive. Vgl. auch Hos. 12, 11 (l. -אֵל), wo aber der Schluß unverständlich ist.

2. Vgl. Frankh, Die Prophetie in der Zeit vor Amos (Beitr. z. Förd. christl. Theol. IX, 1. 1905).

Zu S. 22 1. Oettli (Amos und Hosea S. 50f., Beiträge zur Förderung christlich. Theologie V, 4) hat das Verhältnis von Volksreligion und prophetischer Verkündigung, in dem die herrschende Schule eine organische

Digitized by Google

Entwickelung aus dem Niederen zum Höheren sieht, ausgezeichnet durch folgenden Vergleich mit modernen kirchlich-religiösen Zuständen veranschaulicht: „In den romanischen Ländern Europas läßt sich gegenwärtig die Predigt des Evangeliums wieder lauter vernehmen. Sie tritt in einen schneidenden Gegensatz gegen den vom römischen Katholizismus genährten Aberglauben. Wer wird aber, um das Wesen des geschichtlichen Christentums, wie es sich bisher entfaltet hat, zu ermitteln, den Volksglauben der Sizilianer als die richtige Quelle ansehen? Er ist ohne Bilderdienst so wenig denkbar, daß er fast in ihm aufgeht — und doch ist in der römischen Kirche seit Jahrhunderten das Wort wohl bekannt: Gott ist Geist, und die ihn anrufen, müssen ihn in Geist und Wahrheit anrufen. Und wer wird deswegen die evangelische Verkündigung in Spanien für eine neue Phase in der Geschichte des Christentums erklären, weil sie in der Tat auf dem Boden eines ins Heidnische entarteten Christentums wie eine neue Botschaft klingt? Der Forscher, der nach tausend Jahren diese religiösen Bewegungen unserer Zeit nach der Methode und den Voraussetzungen der heutigen Evolutionstheorie beurteilen würde, gelangte sicherlich zu recht seltsamen Schlüssen."

2. Von mir gesperrt.

Zu S. 25 1. Das erkennt jetzt auch E. Meyer (Israel. und ihr Nachbarst. S. 453 ff.) prinzipiell an, desgleichen das von Gunkel schon früher betonte hohe Alter der traditionellen Form der Eschatologie, worauf hier natürlich nicht näher eingegangen werden kann. Über die Herkunft des Schemas kann man andrer Meinung sein — das ägyptische daran ist doch nur ein Zug aus dem größeren altorientalischen Gesamtbild! — und wird doch E. Meyer zustimmen, wenn er sagt: „Es ist ganz klar, wenn auch in der Regel fast unbeachtet geblieben, daß die Propheten hier mit traditionellem Gut arbeiten, das keiner von ihnen geschaffen hat und das schon Jahrhunderte vor Amos bestanden haben wird." — Wie wenig Nowacks (D. Zukunftshoffn. Isr. in d. ass. Zeit; Theol. Abhdg. f. H. J. Holtzmann 1902 S. 31 ff.) Meinung, die älteren Propheten seien in erster Linie Gerichtsverkündiger gewesen und ihre Heilsweissagungen hätten mehr peripherische Bedeutung gehabt, der Stellung letzterer in der religiösen Gesamtanschauuug der Propheten gerecht wird, werden die folgenden Ausführungen zeigen.

2. Gerade bei Amos darf deshalb nicht behauptet werden, die Frage nach der Zukunft der Religion Israels habe für ihn wahrscheinlich garnicht existiert (Marti KHC XIII S. 150). Eher könnte man in Bezug auf Hosea so sprechen, für den (s. o. S. 36 ff.) Israel dem Vernichtungsgericht verfallen ist. Aber es ist das überhaupt ein müßiger Gedanke. Die Frage nach dem Bestande der Religion Israels war für die Propheten die Frage nach der Zukunft der Religion schlechthin.

Digitized by Google

3. »Nomaden-« und »Bauern«religion heißt das in Martis vergröbernder Sprache.

Zu S. 26 1. Streiche יהוה oder אדני als metrisch überschüssig.

2. Will man an dem Terminus דבר ה' in einer Jahwerede Anstoß nehmen, so läßt sich der Siebener leicht korrigieren durch Einsatz von כי־אם לשמע [אֶת־]דְּבָרִי für den überlieferten Text. Entsprechend wäre dann in 12b את־דְּבָרִי zu lesen, woraus ja leicht את־דבר ה' verlesen werden konnte. — Daß 8, 13f. mit dem Vorhergehenden nichts zu tun hat, ist klar, nicht blos weil auf den figürlichen Durst nicht der wirkliche folgen kann, sondern auch weil v. 13 metrisch unmöglich ist, mithin Textverderbnis vorliegt. Mindestens ist בצמא Glosse auf Grund von 11f., denn auf das Hinsinken der schönen Jungfrauen muß ursprünglich eine ähnliche Aussage über die Jünglinge gefolgt sein. Ein Rest davon steckt wohl in 14c. Aber in solchen Brocken und Fetzen ist alles unsicher.

3. מזרח paßt nicht zu צפון, und die Bestimmung „von Meer zu Meer" ist nicht klar. Aber das ist kein Grund, v. 11f. auszumerzen. Die Dichtersprache birgt noch manches Rätsel für uns. Warum übrigens der wirkliche Hunger ursprünglicher sein soll als der geistige (also 11 und 12 sekundär gegenüber den Trümmern von 12) und 11b „eine unbedeutende Glosse" ist, verrät uns Marti leider nicht.

Zu S. 27 1. L. mit LXX הַחוֹרֵשׁ.

2. Die Bedeutung von תתמוגגנה ist dunkel. Viel besser heißt es in der Parallelstelle Joel 4, 18 והגבעות תֵּלַכְנָה חָלָב. מוג ist sonst term. techn. für das Erdbeben, das am Tage Jahves die Berge zu Fall bringt, Nah. 1. 5, vgl. auch Ps. 107, 26.

3. 9, 14 streiche ich aus metrischen Bedenken. Verse mit solchen Cäsuren (zwischen nom. reg. u. rect!) kommen bei den alten Dichtern nicht vor. Vielleicht darf man aber konjizieren ושבתי את־שבות עמי ובנו ערים נשמות. שוב שבות ist noch lange kein Grund gegen die Originalität des Verses. 9, 15 ist Prosa.

1. Abschnitt. II (S. 28—45).

Zu S. 28 1. Für יהודה ist ישראל zu lesen, vgl. das Prädikat וישלח. — מלך ירב erklärt sich hier und 10, 6 ungezwungen als מִלְכִּי רָב = šarru rabû. 7, 11, 8, 9 und 12, 2 wird auf die parteipolitische Zerrissenheit Israels (hie Assur, hie Muṣri) in den letzten Jahrzehnten vor dem Fall Samarias angespielt. Daß es sich hier und öfter bei dem überlieferten מצרים nicht um Ägypten, das damals infolge dauernder innerer Kämpfe politisch zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken war, handelt, sondern um das nordarabische Muṣri, das geschichtliche Vorspiel des Nabatäerstaates, sollte nach den mehrfachen gründlichen Darlegungen Wincklers nicht mehr bestritten werden. Am wenigsten kann die peinliche Opposition Küchlers (D. Stellung d. Proph. Jesaja zur Politik seiner Zeit. Tübingen 1906) daran etwas ändern, zumal sie mit einem halben Zu-

Digitized by Google

geständnis an den à tout prix zu bekämpfenden Winckler endet. Ich kann aber auch nicht finden, daß E. Meyer's (D. Israel. und ihre Nachbarstämme S. 455ff.) sehr temperamentvolle Polemik gegen Winckler die gegenteilige Auffassung zu stützen vermag. Verlegenheitsauskünfte wie M's. Übersetzung der bekannten Stelle aus Sargons Prunkinschrift (Zl. 102f. vgl. KB II S. 64f.) ana itî Muṣuri ša paṭ Meluḫḫa inabit »er (d. h. Jamani) floh nach der Grenze von Muṣri, welche an der Seite von M. liegt« und das gänzliche Versagen gegenüber der Notiz in Assarhaddons Bericht über seinen (10.) Feldzug gegen Tirhaka (die Übersetzung auch in KAT³ S. 89f.) »von Muṣur entbot ich mein Feldlager, nach Meluḫḫa ließ ich marschieren« können unmöglich überzeugend wirken. Zum Muṣristreit vgl. jetzt Wincklers Auseinandersetzung mit Küchler und E. Meyer in Heft 2 der »Wehr- und Streitschriften: Im Kampf um den Alten Orient« (Leipzig 1907). Über Muṣri s. auch u. S. 204).

2. L. אֶפְרַיִם בּוֹדֵד לוֹ und הָיָה für היו (Marti).

Zu S. 29 1. Man wendet ein, Hosea spreche nirgends von dem sog. syrisch-ephraimitischen Kriege (734); hätte er ihn gekannt, so müßte er ihn auch erwähnt haben (vgl. Valeton, Amos und Hosea S. 15). Wirklich? Müssen die paar Daten, die uns aus der politischen Geschichte Israels in dem Jahrzehnt von 740—730 erhalten sind, getreulich von den Propheten registriert sein? Jesaja erzählt uns doch auch nicht alles, was zu seiner Zeit vorgefallen ist, z. B. die nach unserer Meinung gewiß epochemachende Tatsache, daß Samaria fiel. Eine Exegese, die mit solchen Gründen operiert, kann wirklich nicht ernst genommen werden, denn ihre Vorstellungen von der Überlieferung des prophetischen Nachlasses und von der Bedeutung der einzelnen politischen Vorgänge für die prophetische Weltbeurteilung sind naiv. Das auf uns gekommene »Buch« Hosea ist ein Trümmerhaufen, der verwitterte Rest eines Baus, von dem nur ein paar Säulen und Mauern stehen geblieben sind, und der Krieg, den Pekach als Vasall Raṣons von Damaskus führte, war doch nur ein unbedeutendes Symptom jenes staatlichen Zersetzungsprozesses, dessen blutige Greuel Hosea in fast allen seinen Dichtungen vor Augen stehen. Übrigens scheint mir in dem Fragment 10, 5—6 ein ziemlich deutlicher Reflex der assyrischen Invasion von 734/33 vorzuliegen. — Winckler (Gesch. I S. 96) setzt Hosea erst unter den letzten Königen, also zwischen 730 und 720 an.

2. Gubla. Oder ist Gabala = Djebele gemeint? Vgl. MVAG 1896 S. 196f.

Zu S. 31 1. L. עַל־תָּגֵל.

2. L. עַל־כָּל־גָּרְנוֹתֶיךָ. Vielleicht sind כי־זנית מֵעָלָי (so wird für מעל־אלהיך zu lesen sein) und (כי־)אהבת אתנן Varianten, und v. 1a und 1b zu einem Doppelvierer zu vereinigen.

3. L. mit LXX ידעם = יֵדָעֻם (Oort) und בָּם. לא ישבו בארץ ה׳ wird erklärende Glosse zum Folgenden sein.

Digitized by Google

4. L. לִי für ליהוה und לו, זֶבַח für זבחיהם, יַעַרְכוּ für יערבו, vielleicht auch בֵּיתִי für בית־ה׳, obgleich das als term. techn. der Kultsprache hier angebracht ist. — »Wie Trauerbrot ist ihr Brot (לַחְמָם), wer es ißt, wird unrein« ist Exegese zu 9, 4. 9, 5 ist wohl Zusatz von späterer Hand, der die religiöse Not noch anschaulicher machen will.

5. L. הֹלְכִים אַשּׁוּר. מצרים תקבֵּרם und מצ׳ תקבֵּצם (verschrieben in מפ׳ = מף!) sind Varianten, die beide guten Sinn geben. Die gelehrten Erörterungen der Kommentatoren über מֹף = Memphis sind daher sehr deplaziert, da ägyptische Gaukönige zugegeben, daß sie damals als kriegführende Mächte in Betracht kamen, was aber ganz ausgeschlossen ist, doch sicher nicht imstande waren, Eroberungspolitik im Stile Tiglat-Pilesars zu treiben und nun gar Deportationen anzuordnen! So geht der Archäologe mit dem Historiker und der »kritische« Theologe mit beiden durch. Die wiederholte Parallele Assur-Ägypten bei Hosea ist natürlich rhetorisch zu verstehen als Veranschaulichung des Gedankens, daß die unsinnige Schaukelpolitik zwischen Assur und seinen natürlichen Gegnern im Südwesten das Grab der Freiheit Israels werden muß. Eine neue »ägyptische« Knechtschaft steht bevor. Die historische Reminiszenz mag durch die Tatsache, daß Muṣri-Misrajim zur Zeit Hoseas eine bedeutende Rolle in allen antiassyrischen Plänen spielte, nahe gelegen haben und ist jedenfalls den Zeitgenossen ohne weiteres verständlich gewesen.

6. L. מַדְמַהֵי כַסְפָּם.

7. Der Schluß ist von Marti dem Sinne nach richtig erschlossen, in der Form ist er ganz unsicher.

8. Glosse: בְּרֵאשִׁיתָהּ.

9. L. בֵּית־פְּעוֹר und nachher לַבַּעַל. שׁקוּצים ist Exegese zu אֹהַב, dessen Bedeutung nicht klar ist. — Der obige Text ist nur ein Versuch, in den überlieferten Bestand von 9, 10—17 einige Ordnung zu bringen. Das historische Präludium bricht mit v. 10 ab, es fehlt der Übergang auf die Gegenwart wie in 13, 2. Daher ist die Annahme berechtigt, daß der Gerichtsdrohung v. 11 ff. noch einige Stichen vorausgegangen sind. Man könnte an 9, 15 denken, doch ist das m. E. ein Fragment aus einem andern Zusammenhange. Die Drohung selbst zieht jedesmal das Fazit aus den derzeitigen religiös-sittlichen und politischen Zuständen in Israel, denen im Eingang in wirkungsvoller Antithese das Israel *κατα πνευμα*, das ideale Gottesvolk in der Zeit der jungen Liebe (cf. Jer. 2, 2 f.), entgegengestellt wurde. Sie variiert den Gedanken, daß dieses seinem Gott und sich selbst untreu gewordene Israel reif zum Untergang ist.

10. L. בַּל־יַעֲשׂוּן. 11. Es wird וּמִבְּטֹן zu lesen sein (Buhl).

Zu S. 32 1. Ob 12b hierher gehört, ist zweifelhaft; auch 14 mag von anders woher stammen, ist aber echtes Gut. — Mit 13 ist nichts mehr anzufangen. Die vorgeschlagenen Konjekturen werden auch hier

Digitized by Google

wieder sachlich im Recht sein — der Gedanke, daß Israel mit dem Rest seiner Volkskraft sinnlos wüstet, paßt in den Zusammenhang dieser Dichtung und überhaupt der Prophetien Hoseas —, aber formal beleidigen sie den Dichter Hosea, vgl. z. B. Marti z. Stelle. חשׁחיטה הטו.

2. L. פרי נאוה לו, מזבחות, גלי־לו עדי und weiter חטאיב und.

3. Auch hier bricht das Gedicht nach dem historischen Vorspiel ab. Nur Anfang und Ende des darauf folgenden Gedankenganges ist erhalten (2a und 2b). Das Thema ist dasselbe wie 9, 10ff.: der blöde, die sittliche Urteilskraft lähmende Heiligenkult ist der Ruin Israels. Er zehrt am Mark des Volkes, weil er das Fundament des Staates, die sittliche Ordnung, untergräbt. Die Gerichtsdrohung stellt darum, wie immer in der alten Prophetie den inneren Zusammenhang von Schuld und Strafe scharf betonend, die Verwüstung der heiligen Stätten, an die Israel jetzt sein Herz hängt, bei der assyrischen Invasion in Aussicht. Hierauf liegt der Ton. Zu dieser Pointe paßt aber garnicht das Mittelstück v. 5—6 (es scheint übrigens auf eine z. Zt. noch andauernde Belagerung Samarias hinzudeuten) und auch 10, 3f. und der Einsatz 10, 7 dürften einem anderen Zusammenhange angehören, etwa einer Schilderung der politischen Mißwirtschaft (10, 4!) und ihrer Folgen (10, 7!). — LXX liest יִשְׁמוּ.

4. הוא bezieht sich selbstverständlich auf den im Vorhergehenden angedeuteten Feind. Wer gemeint ist, kann nicht zweifelhaft sein.

5. L. עֶשֶׂת und מֵעֲצַבּוֹ.

6. אין und השׁאו scheinen Varianten zu sein. Streiche ישׂראל und יעלח.

7. So in Anlehnung an LXX. Möglich ist natürlich auch לְבָנִי = לבני oder (so Winckler) לִי בָנִי, sodaß משׁצרים = von Ägypten her. Nach Marti ist freilich לְבָנִי »unhaltbar, weil Israel erst durch die Befreiung aus Ägypten Jahwes Sohn wurde, also vorher es noch nicht war«, desgleichen לִי בָנִי, weil das »schon der folgende Plural verbietet«. So gedruckt zu lesen in KHC XIII S. 86!

8. L. עָקְרָאי und יִשָּׂנֵי mit LXX.

9. L. חֲרַשְׁלַחְתִּי und (nach LXX) אָקֳחֵם und זְרוֹעֹתַי. Von dem darauffolgenden Text ist nur noch weniges zu verstehen. v. 3b ist wohl ein Rest der weiteren Schilderung von Gottes Fürsorge für Israel, wahrscheinlich auch 4a, doch ist חבלי אדם = »Bande, die für schwache, hinfällige Menschen geeignet sind« nur als exegetisches Notprodukt erträglich und erklärlich, und משׁך in der Bedeutung »an sich ziehen« oder »nach sich ziehen« in dieser Zusammensetzung verdächtig. Wincklers Konjektur חבלי אדם = »Lederseile« und אחבה = אֶאֱהָבֵם »ich will sie herumziehen« ist daher nicht a limine abzuweisen. Hat er Recht, so begönne die Gerichtsdrohung schon mit v. 4. 4b enthielt, nach dem Anfang אחיה לחם zu schließen sicher Drohworte, ist aber völlig korrupt.

10. L. mit LXX יָשׁוּב אֶפְרַיִם מצרים.

11. L. וְכִלֹּתִי für והלח und streiche ורכלתה בחיו; am Schlusse בְּמַעֲבָדָיו

Digitized by Google

oder בִּמְצֻדֹּתָיו, je nachdem ein Doppeldreier oder ein Fünfer beabsichtigt ist.

12. v. 7 ist wieder heillos verdorben. — Mit 11, 6 scheint der Gedankengang 11, 1—5 abzuschließen, vgl. 9. 17. 10, 8. 13, 9f. 14, 1. Es ist daher voreilig, aus dem vermeintlichen Zusammenhang zwischen 11, 1—7 und 8f. einen Schluß auf den Sinn von v. 8 und 9 zu ziehen. Für sich betrachtet könnte v. 8 eine rhetorische Frage mit negativem Sinne sein, aber 9b betont mit Nachdruck die Unmöglichkeit, daß der »Heilige Israels« nach menschlichen Maßstäben richten sollte, und v. 8 und 9 sind nicht von einander zu trennen. Vielleicht darf man das dreimalige לֹא in 9a im Sinne des arabischen lâ auffassen (cf. Hos. 4, 14, und wohl auch Am. 1, 3ff., wozu jetzt OLZtg 1907, 5 zu vergleichen; 1. Sam. 20, 9) und also lesen:

11, 8 Wie will ich dich hingeben, Ephraim, wie will ich dich preisgeben, Israel!
Wie will ich dich machen gleich Adma, dich stürzen gleich Zebo'im!

9 Wahrlich, ich will meinen heißen Zorn stillen,
wahrlich, ich will Ephraim wieder vernichten!
Denn Gott bin ich und nicht Mensch,
heilig in deiner Mitte und wahrlich, ich will (dich) vertilgen!

(l. am Ende mit Wellhausen אֲבָעֵר). Gehört 11, 8—9 als Schluß zu der Variation 11, 1ff., was natürlich nicht unmöglich ist, so ist die Steigerung im Affekt der Drohungen dieser vier Variationen nicht zu verkennen. Aber auch als Fragment bleibt 11, 8f. eines der gewaltigsten Erzeugnisse der prophetischen Schelt- und Fluchdichtung.

13. Der Anfang ist leider verstümmelt, l. נשא = נָשִׂיא oder נִשָּׂא. Zu 1b wird der Parallelstichos fehlen.

Zu S. 33 1. L. 2b מעשה חרשים עצבים פִּתְבוּנָתָם und streiche מכספם; ferner v. 2c עגלים ישקון זבחי אדם כֻּלָּם אֱמֹרִים.

2. L. רְעִתִיךָ für ידעתיך.

3. Streiche 3a die Bilder vom Morgengewölk und Tau, die hier ästhetisch unmöglich sind, und l. יְסֹעֵר. Auch v. 6 und 8b sind störende Einsätze, ersterer ad vocem רעה, letzterer auf Grund des Textfehlers אשור = Assur.

4. L. v. 7 וְאֶהְיֶה statt וָאֱהִי und אֶשְׁקֹד für אשור. In סגור (v. 8) steckt ohne Frage das Suffix von אקרע und das Synonymum (כְּ)גור, in לבם irgend ein epitheton ornans dazu. Oder darf man (nach Gen. 49, 9) כְּגוּר לָבִיא lesen? Jedenfalls sind die »Herzkammern« der Kommentatoren eigenste Erfindung.

5. L. שִׁחַתִּיךָ und מִי statt בי. Mit der Emendation מִי בְעֹזְרֶיךָ = wer könnte dir noch helfen! wird man sich zufrieden geben müssen, obgleich der Ausdruck der Klarheit entbehrt und Hosea nicht recht zuzutrauen ist.

Digitized by Google

6. L. אַיֵּה und streiche das glossierende אזיא. Der parallele Halbstichos lautete wohl וְיֹכַל עָרֶיךָ וְיוֹשְׁפוּךָ.

7. Da mit v. 10 offenbar auf die Ohnmacht jeder menschlichen Autorität bei dem bevorstehenden Zusammenbruch hingewiesen werden soll, kann der abschließende Stichos nicht von der gottgewollten Permanenz der politischen Anarchie handeln, sondern nur antithetisch verstanden werden: bisher hat Israel selbst ad libitum seine Obrigkeit ein- und abgesetzt (cf. 8, 4), nun wird Gott ihnen einmal einen König geben, aber einen, der das Werkzeug des göttlichen Gerichts sein soll. Der Schluß von v. 11 ist also textkritisch verdächtig; es wird ein Synonymum zu מלך fehlen. — v. 10b ist falsche Exegese zu 10a und als Prosatext dem Zusammenhange sowieso fremd.

8. L. בַּבָּלִים בָּאוּ לִי וְהוֹאִילוּ לְהַשְׁמִיד מֵעֵת לְעֵת בְּנֵיהֶם. — Ob v. 14 die direkte Fortsetzung ist, darf bezweifelt werden.

9. Die Konjektur בֵּין־אָחוּ בְּעֶגְלָיו ist wieder nur ein Notbehelf. — Streiche רוח ה und ganz 15c als Glossen. L. יוֹבִישׁ und יַבְרִיחַ.

10. L. (nach LXX) מֶשֶׁם, מ[ח]רי[ח]ם und תְּקַבְּצֵנָּה. כי נירתה באלהיה ist Exegese zum Anfang des Stichos.

Zu S. 34 1. Vgl. noch folgende Stellen: 2, 13f. (Trauer und Totenstille statt rauschender Festfreude; Wüstenei statt blühender Gärten), ähnlich 4, 10. 5, 8f. (אפרים לשמה תחיה ביום תוכחה). 5, 12—14 (Gott wird zum Löwen für Israel). 7, 1f. und 13 (das göttliche Wehe über das verstockte Volk). 7, 16 (יפלו בחרב שריהם). 8, 1ff. (Wind säen, Sturm ernten) 9, 15 (על־רוֹע מעלליהם מביתי אגרשם). 10, 7 (Text unsicher, aber jedenfalls ist vom Untergang der Dynastie die Rede). 10, 14f. (כְּשַׁד־(?) נִכְשָׂה בֵּית אֵל; מלך ישראל נִדְמָה). 11, 8f. vgl. o. S. 190. 12, 3 und 9 (göttliche Heimsuchung). 12, 12 (»ihre Altäre gleich den Steinhaufen an den Feldrainen«) 12, 15 (Vergeltungsgericht).

2. Dieses viel zu wenig beachtete Moment hat schon E. König (Hauptprobleme S. 40) mit Recht gegen die Entwicklungstheorie ins Feld geführt.

Zu S. 35 1. Die Frage, ob Hosea auch die Zustände in Juda seiner prophetischen Kritik unterworfen hat, ist von Fall zu Fall zu entscheiden und ihr nicht durch den Hinweis auf seine Herkunft aus Israel zu präjudizieren: 5, 12ff. geht sicher nur auf nordisraelitische Verhältnisse, daher ist das dreimalige יהודה als Schreibfehler (falsche Auflösung der Abbreviatur י) in ישראל zu korrigieren. Ebenso 12, 3, wo die Parallele zu יעקב nur Israel sein kann. Von hier aus gewinnt man ein Recht, auch in 10, 11 als Parallele zu Ephraim und Jakob ישראל zu setzen, umso mehr als der Zusammenhang von 10, 11 nur von Ephraim handelt. Auch 6, 4 ist wohl Juda falsche Lesung für Israel, doch wäre gerade in dieser allgemeinen Charakteristik Beziehung auf das ganze Volk angebracht. 5, 10 ist für שרי יהודה wohl (des Metrums wegen) שָׂרֵיהֶם oder שָׂרֵיהֶם zu lesen und die Lesart Juda durch das Mißverständnis in v. 12ff. veranlaßt. Der prosaische Spruch 2, 1—2 von

Digitized by Google

der numerischen Stärke des wiederhergestellten Israel und der Rückkehr der Diaspora aus den Ländern (l. אֶרֶצוֹת) wird allein durch die geschmacklose Umwertung des symbolischen Namens Jesreel (»der Tag, wo Jahwe sein Volk wieder in sein Land einpflanzt« Wellh.) als Einsatz erwiesen. Eine Phrase wie »groß ist der Tag von Jesreel« kann man Hosea nicht zutrauen, und den Übergang vom symbolischen Gebrauch des Namens יזרעאל zu dieser erzwungenen Allegorik erst recht nicht. Umgekehrt ist die dürftige Poesie 1, 7 in der prosaischen Erzählung verdächtig und mit Recht wegen der in diesem Zusammenhang ganz unmotivierten Antithese Israel-Juda und der störenden Wirkung eines derartigen Seitenblickes in der knappen und schnell auf die Pointe loseilenden Erzählung getilgt worden.

So blieben also nur die fragmentarischen Stellen 4, 15 5, 5 6, 11 und 8, 14. Bei den drei ersten ist der Text konfuse, aber soviel kann man noch herauslesen, daß es sich um den verderblichen Einfluß Israels auf Juda resp. die Möglichkeit desselben handelte (vgl. das גם 5, 5 und 6, 11). Und da in 8, 14 zwei spezifische, in den geschichtlichen Verhältnissen begründete Vorwürfe gegen Israel und Juda — man kann bei v. 14b etwa an Jesajas wiederholte Klagen über die glaubenslose Politik seiner Zeitgenossen, spez. an Jes. 7 denken — vorliegen, so wird man zum mindesten nicht bestreiten wollen, daß Hosea in dieser Weise von Juda gesprochen haben kann. Wie Amos die Schäden Gesamtisraels rügt, so ist das auch für Hosea von vornherein wahrscheinlich, wenn auch zuzugeben ist, daß seine erhaltenen Reden sich fast ausschließlich mit Israel beschäftigen. Wer alle von Juda handelnden Stellen für interpoliert hält, muß plausiblere Gründe für diese sonderbare Korrektur beibringen als bisher geschehen ist.

2. Vgl. Winckler bei Helmolt, Weltgeschichte III S. 64 und in KAT[3] S. 50f.

Zu S. 37 1. Sargon rühmt sich (Prunkinschr. 24), 27290 Menschen aus dem unterworfenen Gebiet fortgeführt zu haben. Die Legende 2. Reg. 17, 24ff. bestätigt das in ihrer Weise, indem sie sich den Jahwekult in Samarien als völlig verschwunden denkt, so daß die neue Bevölkerung erst darin »unterrichtet« werden muß. Der in 17, 29ff. und 41 anschaulich geschilderte Synkretismus hat seine Wurzeln in der Entstehung der Mischbevölkerung nach 722 gehabt.

Zu S. 38 1. Über 1, 7 und 2, 1ff. s. die Anm. zu S. 35. — Mit den Fragmenten 11, 10f. und 12, 7 ist nichts anzufangen, da der korrumpierte Text keine vernünftige Deutung zuläßt. Daß Jahwes löwenähnliches Gebrüll (11, 10) nicht das Zeichen zur Sammlung der Diaspora bedeuten kann, und noch obendrein das Signal für die wie Vögel »ängstlich herbeiflatternden« (יחרדו) Versprengten, sollte man Theologen, die sich an die Erklärung poetischer Texte machen, nicht erst sagen müssen, denn so etwas bringt auch der nüchternste Interpolator im A. T. nicht fertig, das blüht nur am modernen Studiertisch. Da

Digitized by Google

vom Stamme חרד der Begriff des Schreckens und der Furcht nicht zu trennen ist, so heißt יחרדו nicht »in hellen Scharen und größter Eile herbeikommen«, und damit fällt das ganze exegetische Phantasiegebäude zusammen. Es sind eben, abgesehen von 11b nur Worte, keine lesbaren Sätze. Damit soll nicht bestritten werden, daß Hosea einmal auf die Rückkehr der exilierten Glieder des Volkes gehofft hat und daß hier wie 12, 7 (l. בְּאֱלֹהֵיהֶם ?) Spuren solcher eschatologischen Gedankengänge erhalten sind.

Das Urteil über 3, 1—5 hängt von der Lösung des Rätsels ab, das die einleitende biographische Notiz 1, 2—8 bietet. Nach der Ansicht der meisten Exegeten hatte Hosea retrospektiv seine unglückliche Ehe mit der hurerischen Gomer bath Diblaim, aus der drei Kinder hervorgingen, als gottgewolltes Symbol für das derzeitige Verhältnis zwischen Jahwe und Israel erkannt. »Was Hosea von seinem Weibe erfahren hat, ist nichts als ein schwaches Abbild dessen, was Jahwe von Israel erfahren hat« (Nowack z. St.). Das wäre an und für sich ein psychologisch durchaus verständlicher Vorgang, wenn nur die Namen der Kinder in irgend welchem greifbaren Zusammenhange mit der ehelichen Untreue der Frau und dem Charakter der »Hurenkinder« ständen! Aber das ist nicht der Fall. Die Namen und ihre Träger behalten ihren Wert für die Gesamtauffassung Hoseas, auch wenn von der Gomer und den Kindern nicht ausgesagt wäre, daß sie אשת זנונים resp. ילדי ז׳ sind. Wie soll man sich überhaupt die vom Gerichtsgedanken beherrschte Benennung der Kinder mit symbolischen d. h. doch für die Wirkung auf die breite Öffentlichkeit bestimmten Namen psychologisch erklären, wenn Hosea seine Frau vor der Geburt aller drei als Ehebrecherin erkannt hatte? Solche das Elternhaus kompromittierenden Früchte waren doch wahrlich nicht geeignet, andern ins Gewissen zu reden (so auch Meinhold). Und wenn er hinter die Untreue Gomers erst nach der Geburt des letzten Kindes gekommen ist, so fällt die Symbolik der Namen und die Charakteristik als Hurenweib und Hurenkinder erst recht auseinander. Kurz gesagt also, der Begriff Hurenweib und Hurenkinder steht nicht in organischer Verbindung mit der Pointe der biographischen Notiz, daß nämlich der Prophet als Vater seine Kinder zu wandelnden Zeichen der Zeit (vgl. Jes. 8, 1 ff. und 16 ff.) gemacht hat. Es kommt erschwerend hinzu, daß der symbolische Name des ersten Kindes garnichts mit der »Hurerei« Israels zu tun hat. »Jesreel« heißt vielmehr: noch ist die Blutschuld Jehus ungerächt. Auf diese bedenklichen Unklarheiten hinzuweisen dürfte daher mehr am Platze sein, als darüber zu disputieren, ob Hosea durch Gomer und (so Wellhausen) ihre Kinder, die der Art der Mutter entsprachen (!), zum Propheten geworden sei oder ob er kraft prophetischer Begabung die Untreue der Frau zeitgeschichtlich habe deuten können.

Es erscheint mir nur möglich, durch Ausmerzung des

Digitized by Google

die Pointe störenden Gedankens der Untreue Gomers Licht in diese dunkle und vielbehandelte Erzählung zu bringen. Hosea hat, genau wie gleichzeitig Jesaja, seine in rechter Ehe geborenen Kinder, nach prophetischer Art mit symbolischen Namen belegt, als »Zeichen« für die irrenden Gewissen der Zeitgenossen. Ist aber das Hurenweib und die Hurenkinder erst — vermutlich durch falsche Beziehung von 2, 4 ff auf 1, 2 ff. — in die Erzählung von Hoseas Ehe eingetragen, so fällt auch die noch viel unklarere von der zweiten Ehe 3, 1 ff., die wörtlich genommen d. h. als symbolische für die Öffentlichkeit bestimmte Handlung ohne begleitenden Kommentar garnicht zu verstehen war — er ist darum auch gleich beigegeben worden, v. 1 und 4 —, als Allegorie aber zu einer geschmacklosen Lehrdichtung wird, dergleichen man einem Dichter wie Hosea nicht zuschieben darf. Der Verfasser dieser Allegorie meinte natürlich mit der zweiten אִשָּׁה die Gomer, wie Wellh. richtig hervorhebt, und wollte den Gedanken 2, 8 f. und 21 f. illustrieren. Das schließt allerdings nicht aus, daß in 3, 4 f. ein Rest der älteren hoseanischen Eschatologie enthalten ist, vgl. u. S. 224. Es bleibt also als Eigentum Hoseas nur 2, 8 f. und 16 ff., 5, 15—6,6 und der Schluß 14, 2—9.

Zu S. 39 1. L. v. 15 שִׁשָּׁה, v. 3 כְּסָתֵּרְנוּ בֶּן נֶעֱרָאוּהִי (Giesebrecht) und וּרְוָיָה (Perles). — Selbstverständlich ist 5, 15 ff. nicht die Fortsetzung der Drohung 5, 11 ff., sondern — wie das allermeist in den Prophetenschriften zu konstatieren ist — durch Ideenassoziation damit in Verbindung gebracht, vgl. die Ausdrücke fortgehen, zerreißen, die Begriffe Krankheit und Heilung. Daraus nun aber im Handumdrehen zu folgern, 5, 15 ff. sei von späterer Hand zugesetzt, zeigt die ganze Oberflächlichkeit und Voreingenommenheit einer Exegese, die den Logiencharakter der überlieferten Prophetenbücher nicht berücksichtigt und auf Grund vermeintlicher Widersprüche im postulierten Gedankenzusammenhang Literarkritik treibt, deren Ziel von vornherein feststeht. Und um die heilseschatologischen Stücke wegzudeuten, ist sie um kein Argument verlegen, da muß sogar, was 6, 3 vom Trachten nach Gotteserkenntnis gesagt ist, »so klingen, als ob man dieselbe durch eifriges Studium der Thora und Prophetenschriften erringen sollte« (Marti z. St.).

2. Die Übersetzung o. S. 43. Der Text ist leider teilweise völlig verderbt. Auch schon das überlieferte קִדְמוּ עֹשְׂכֵם הָבְרִים gibt zu Bedenken Anlaß. Der Schluß von 4 ist eine prosaische Randbemerkung resp. ein Zitat. Ob 4a ursprünglich ist, ist zweifelhaft, aber nicht weil »das nur verstehen kann, wer Jes. 30 kennt« (so Wellh. und ihm nacheifernd Marti), sondern weil das Bußgebet vielleicht nur von der religiösen Verirrung des Volkes sprach, wie nachher die göttliche Antwort, cf. v. 9. An sich ist der Gedanke von v. 4: wir wollen unsere volkverderbende Politik aufgeben bei Hosea ganz am Platze und die Form desselben ohne Hinweis auf Jes. 30, 16 und 31, 1 verständlich. Man darf daher wohl die bescheidene Frage stellen, warum derselbe charak-

Digitized by Google

teristische Ausdruck für politischen Machtkitzel bei Jesaja ohne weiteres verständlich, bei Hosea aber unverständlich sein soll?

Zu S. 40 1. L. וַתִּשְׁתֶּיהָ כְּצִמָּהּ. v. 6 ist prosaische Glosse, die das Bild von der Mutter Israels ganz unnötig kommentiert. Richtig Wellhausen: »Die einzelnen werden aufgefordert, der falschen Richtung der Gesamtheit entgegenzutreten«. Die Gesamtheit ist die hurende Mutter, deren Los auch das Los der Kinder ist. 2. L. אִוַּלְתָּם und הוֹרַתְכֶם.

3. L. הָרָתָה. 4. תִּמְצָאֵם. 5. Wahrscheinlich fehlt am Anfang etwas, da 10a in seinem jetzigen Bestande metrisch unmöglich ist.

6. L. עָשׂוּ לִבְעֹל und streiche הַקְּדֵשָׁה וְזָנֵחַ.

7. L. mit LXX לְבָלְתִּי כַּסּוֹת אֶת־עֶרְוָתִיהָ. — v. 12 ist ein Einsatz ad vocem עֵיוֶה, der die Pointe des Spruches völlig verschiebt. Es handelt sich weder um menschliche Buhlen, deren Spott die hurende Mutter Israel preisgegeben wird, noch um entehrende Strafe, sondern um die Not des Volkes, wenn Gott seine Hand zurückzieht.

8. Vielleicht gehört das nachklappende וכל־מזעדה in den ersten Halbstichos. Der prosaische v. 14 unterbricht den Gedankengang. Der Hauptgedanke ist: die Konfiskation der Ernten ist das göttliche Erziehungsmittel, das Israel zur Erkenntnis seiner religiösen Verirrung bringen soll. Der Baalkult wird unterbunden durch zeitweiliges Versagen der lebenspendenden Natur. Wie das geschieht, ist Nebensache, es braucht nicht notwendig eine Folge feindlicher Verheerung zu sein. Die Symbole der Verödung, Wald und wilde Tiere, machen also einen untergeordneten Zug in der Verbildlichung des Gerichts über den volkstümlichen Heiligenkultus zur Hauptsache und erweisen sich dadurch als eingetragen. 9. L. יִתָּצֵר. v. 15c ist vielleicht Zusatz.

Zu S. 41 1. An v. 4—7 schließt sich besser v. 10 als v. 8—9 an, denn die Antithese v. 10 setzt eine These wie v. 7 voraus. Dann muß nach dem durchgehends zu beobachtenden Kompositionsgesetz der prophetischen Scheltdichtung der Abgesang mit לָכֵן (oder einer ähnlichen Einführung) gefolgt sein. Beide Spruchreihen (8—9 und 11—15) passen gleich gut dafür, denn v. 8 und 9a ist nur Symbol für die in v. 11, 13 und 15 ausgeführte Sache, die erziehende Strafe Gottes. Vom Vernichtungsgericht ist hier nicht die Rede, dafür hätte Hosea andere Töne gehabt. Weiteres über 2, 4 ff. s. S. 196.

2. Das Stück als Ganzes paßt weder zu dem Bußgebet 6, 1 ff. noch zu der Gerichtsdrohung 5, 11 ff. Dagegen wäre 6, 4 allein als Abschluß von 6, 1 ff. immerhin denkbar: Gott weiß im Voraus, daß die Bußstimmung nicht von Dauer ist und bald der alte Hang zum Heiligenkult wieder durchbrechen wird. Doch stände diese Betrachtung mit dem Ernst des Gebets in Widerspruch. Es wird daher angezeigt sein, 6, 4—6 als Fragment aus einem Zusammenhang zu betrachten, der den Mangel an Gotteserkenntnis und die vergebliche Arbeit Gottes an seinem Volke zum Thema hat. Ist in dem darauffolgenden Stück 6, 7 ff., das leider z. T. bis zur Unkenntlichkeit entstellt ist, von den

Digitized by Google

Priestern, wie sie zur Zeit sind, die Rede, so könnte es wohl die Fortsetzung von 6, 4ff. sein, vgl. 4, 4.

Zu S. 42 1. Die Stellung von 14, 2—9 spricht nicht dagegen, denn sie ist nicht ursprünglich. Auch das überlieferte Buch Amos schließt eschatologisch. Wellhausen sagt, ein späterer Jude habe die Coda angehängt, und den echten Schluß verdrängt, weil der ihm zu hart in die Ohren gellte. Das ist richtig und falsch. Die jetzige Anordnung Am. 9, 11ff. hat liturgisch-ästhetische Gründe; man wollte nicht die Lektüre, öffentliche oder private, mit dem Gedanken des Vernichtungsgerichts schließen. Aber das Material für einen geeigneten harmonischen Ausklang der Schrift bot der Prophet selbst, vgl. o. S. 27. Daß noch manches andere aus dem Gedankenkreise der Hoffnung und Erlösung hinzugekommen ist, ändert daran nichts. Zu verdrängen war nichts, nur der bestehende Schluß zu mildern. Dasselbe gilt für Hos. 14, 2ff. Das Stück ist erst von der Redaktion an den Schluß gesetzt worden, von woher, kann niemand wissen.

2. Das dritte לכן in dem Komplex 2, 4ff.! Der damit eingeführte Abschnitt 2, 16ff. ist sachlich parallel mit 2, 8f. und 2, 11ff., nur daß 2, 8f. mehr den Gedanken der Buße, 2, 11ff. mehr den der Strafe, 2, 16ff. den der besseren Zukunft, die dem reuigen und durch Leiden geläuterten Israel blüht, hervorkehrt. Wir haben es wohl nicht mit einer einheitlichen Komposition, sondern mit einer redaktionellen Aneinanderreihung von fragmentarischen Spruchgruppen zu tun. Durch Wiederaufnahme der symbolischen Namen steht allerdings 2, 16ff. in engerer Verbindung mit 1, 2ff., durch das festgehaltene Bild von der Mutter mit 2, 4ff. Das legt es nahe, an eine von Hosea herrührende Grundlage von 1, 2—2, 25 zu denken.

3. Aller Nachdruck liegt hier auf der Sinnesänderung Israels als Folge der göttlichen Züchtigung (s. o.), darum ist die überlieferte Lesart ענתה der Emendation עֲלָתָה vorzuziehen. Natürlich ist dann שמה zu streichen. Es dürfte sich übrigens empfehlen, 17a und b umzustellen, um den Anschluß an 16 zu gewinnen; desgleichen nachher 20 und 21f.

4. Obige Übersetzung ist nur ein Notbehelf, der Text ist nicht in Ordnung. Bedenklich ist schon פתה = locken, bereden. Was soll das heißen? Die Versetzung in die Wüste kann doch nur zwangsweise geschehen, also erwartet man eher ein Verbum wie פקד oder etwas ähnliches. Das Tal Akhor als »Pforte der Hoffnung« bleibt für uns ein Rätsel, da wir nicht wissen, worauf Hosea anspielt — der Hinweis auf Jos. 7, 24 und 26 nutzt garnichts. Ich lese am Anfang ונתתי־לה אֶת־כְּרָמֶיהָ, lasse es aber in dubio, ob der Stichos ein Siebener oder Doppelvierer ist.

Zu S. 43 1. So nach LXX נאם־יהוה . תִּקְרָא לְאִישִׁי וְלֹא־תִקְרָא עוֹד לִבְעָלִים hier und v. 23 ist wol zu streichen, auch der ganze v. 19, der eine prosaische Erklärung zu v. 18 liefert.

Digitized by Google

2. L. וְאַרְשָׁתִיךְ und streiche aus metrischen Gründen das 2. und 3. וארשתיך לי. Am Schlusse muß es wohl וּבְרַעַת אֶת־יהוה. Möglich wäre auch folgende, durch den Zusatz כִּי־אֲנִי nahe gelegte Lesart:

וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי לְעוֹלָם בְּצֶדֶק וּבְמִשְׁפָּט וּבְחֶסֶד וּבְרַחֲמִים
וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי בֶּאֱמוּנָה וְיָדַעַתְּ כִּי־אֲנִי יהוה

3. L. v. 20a לָהּ für להם und וְעַמְּךָ, (ברום החוא ist wohl überflüssig), v. 20b אַשְׁבִּיעַ für אשביר und הִשְׁבַּעְתִּיךְ.

4. Streiche v. 23 das 1. אענה und נאם־יהוה, v. 24 את־היצהר.

5. Zum Text vgl. o. Anm. 2 zu S. 39. 6. L. מָקוֹם.

7. Das Synonymum zu ילמד muß ein Verbum der Bewegung gewesen sein, vielleicht שלח. Für das unmögliche בילבנון hat man vielleicht בְּאַרְזֵי הַלְּבָנוֹן einzusetzen und darin die exegetische Erweiterung eines ursprünglichen אֲרָזִים zu sehen.

8. Die Entscheidung über v. 8 hängt zunächst davon ab, ob der Vers ein Doppelvierer resp. ein Sechser sein sollte, oder aus zwei Fünfern bestand. In ersterem Fall liegt — was auch das einfachste ist — in ישבו ישבי Dittographie vor, und man lese יָשֻׁבוּ בְצִלּוֹ. Dann ist auch זכרו v. 8b, womit man nichts anfangen kann, überschüssig. Wäre der Vers ein Sechser, so müßte mit זכרו das schließende כיין לבנון fallen, und auch das würde den Sinn nicht alterieren. Nimmt man zwei Fünfer als ursprünglich an, so ist zu lesen יָשֻׁבוּ בְצִלּוֹ und in זכרו der Rest irgend eines Epitheton zu נפן zu vermuten. — Auf alle Fälle darf man mit Perles יְרֻוָּה statt יחיו konjizieren und für דגן irgend ein passendes Objekt ergänzen.

9. L. מֵחֵילֵךְ. Für den korrupten Schluß hat Wellh. die beste Konjektur geboten: עָנִיתְ וַעֲשָׁרְתְּ, nur wird man das Suffix der 2. Pers. einsetzen müssen.

Zu S. 44 1. Vgl. 6, 3 ממלקוש ירוה הארץ. וביוא כנסם לנוֹ.

2. Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie (Göttingen 1905) S. 195 ff. spez. 218 f. Trotzdem das Buch nicht ganz ausgereift ist, bedeutet es in der Dürre der Schule einen erfreulichen Fortschritt.

Zu S. 45 Vgl. 12, 10.

2. Abschnitt I (S. 46—124).

Zu S. 47. 1. Die Zusammengehörigkeit von 5, 25—29 und 9,4 ff. ist wohl allgemein zugestanden, aber über die Eingliederung von 5,25 gehen die Meinungen auseinander. Die obige Anordnung ist auch nur ein Versuch, das Fragment unterzubringen. Marti macht sich die Sache mit ein paar Worten über angeblichen „sekundären Ursprung" von v. 25 garzu leicht. Der große Sack für die exilischen und nachexilischen Stücke muß eben immer herhalten, wenn die exegetische Schulweisheit zu Ende ist.

Digitized by Google

2. Bei Jes. 9, 7ff. wird besonders von Duhm mit Nachdruck die futurische Auffassung verteidigt, und er versteigt sich dabei zu der Behauptung (vgl. Komm. zu 5, 25ff.), wenn 9, 7ff. die Vergangenheit geschildert sein soll, so hätte Jes. eine Erzählung von Ereignissen geliefert, die größtenteils nicht geschehen sind, und „der Kehrvers wäre von fast lächerlicher Wirkung". Aber eben dieser Kehrvers, von dem derselbe Exeget mit Recht sagt, er sei einer der wirksamsten, die je erdacht sind, hätte ihn vor dieser Entgleisung hüten sollen, denn er büßt von seiner Wucht nichts ein, wenn er, ganz wie der des Amos ולא שבתם עדי, die Stufen vergangener Strafgerichte, die die verkehrte Art des Volkes nicht zu brechen vermochten, markiert. Den Refrain darf man also am wenigsten für die futurische Auffassung ins Feld führen. Die andere Behauptung aber widerlegt ein Blick auf 9,18ff., wo doch nur ein besonderes Maß von Vorurteil den Reflex vergangener, ev. noch bestehender innerpolitischer Wirren verkennen kann, dieselben, die uns aus Hosea bekannt sind, vgl. o. S. 28. Im letzten Grunde beruht die Opposition gegen die auch von Cheyne mit Recht festgehaltene perfektische Auffassung von 9, 7ff. auf der Meinung, Jes. hätte dann so wie jetzt im Texte zu lesen, nicht von Aram und Israel sprechen können, es müßte dann ausdrücklich von der Versöhnung zwischen Damaskus und Ephraim und ihrem gemeinsamen Zuge gegen Juda die Rede sein. Jetzt heißt es aber, Ephraim und Manasse fallen über Juda her. „Also haben wir hier Prophetie und nicht Geschichte", schließt Marti. Darauf ist zu erwidern: Wer für den logischen Widersinn des überlieferten v. 20, der innerhalb eines Gedichtes, das es nur mit der politischen Zerrüttung des Nordreichs zu tun hat, in demselben Atem von der grimmigen Parteifeindschaft zwischen Ephraim und Manasse und ihrer gemeinsamen Aktion gegen Juda (das heißt doch wohl יחדו!) spricht, unempfindlich ist, mit dem wird man vergeblich disputieren. Die Beseitigung dieses exegetischen Mißverständnisses bedingt aber allerdings das richtige Verständnis von 9, 7ff.

Zu S. 48 1. Es wird etwa הָאֹמְרִים oder ähnliches ergänzt werden müssen. 2. Vielleicht ist עליו metrisch überschüssig.

3. L. צָרוֹ und streiche die Glosse רצין.

4. L. עַד־מַכֵּהוּ und am Schluß לֹא־דָרָשׁ.

5. Entweder ist ה' überschüssig oder das schließende יום אחד (Siebener oder Doppelvierer?). — v. 14 ist Glosse zu ראשׁ וזנב, v. 15 und 16 wahrscheinlich aus einem andern Zusammenhang hierher versprengt, wenn nicht Reste einer Strophe unseres Gedichts.

6. Streiche צבאות als metrisch überschüssig und lies הָארץ, für נעתם vielleicht נִתְעָה (Marti). 7. L. כְּמוֹ אֹכְלֵי אִישׁ (Duhm).

8. Streiche יחדו המה על־יהודה und lies dafür 18c oder 19b (אישׁ בְּשַׂר־רֵעוֹ יאכלו).

9. L. לְגוֹי מִמֶּרְחָק (Wellhausen).

Zu S. 49 1. L. וְיִנְחוֹם כַּכְּפִירִים. — Mit 5, 29 schließt das Gedicht

Digitized by Google

ab. 5, 30 ist ad vocem יגחם von anderswoher angefügt. Der Kehrvers ist fälschlich auch an den Schluß des kleines Spruches 10, 1 ff. geraten, der nach Form und Inhalt mit 9, 4 ff. nichts zu tun hat (ein חוי im Zusammenhang von 9, 4 ff. ist stilistisch ganz unmöglich!), trotzdem aber von Duhm u. a. als 4. Strophe dieses Gedichts exegesiert wird, wobei dann aus dem völlig entstellten Stichos 4a nach Lagardes Vorgang die ägyptischen Götter Isis und Osiris hervorgezaubert werden.

Zu S. 50 1. L. מִסְגָּרָה und streiche טע׳. Der Schluß des Siebeners steckt in den ersten 3 Worten von v. 2 und lautet עָזְבָה עָרֵי־צַר resp. עָזְבוֹת לְ. Aus diesen ist auch das Subjekt zu תחיינה zu entnehmen, nämlich עָרֶיהָ.

2. L. mit LXX A יאבד (הֹאבֵד אדם) und streiche ומשלכה מהשמש. Der Anfang von 3b scheint eine verschriebene Randnotiz zu sein.

3. L. קְצִי am Anfang von 5b ist wohl zu tilgen.

4. L. תְּנוּקָם זֵית ונשאר בו עללת. 5. L. מִסְגָּר חַסְרָה.

Zu S. 51 1. L. mit LXX עֲרוּכָה וְהָאֲמִירִי und הַחֲזִי. Der Schluß von v. 9 enthält zwei exegetische Zusätze.

2. Vielleicht darf man geradezu נשע׳ נָעָן emendieren.

3. L. תְּזָרְעִין. 4. L. וּבְבֹקֶר. 5. L. נָר und נִחְלָה (oder מְחֻלָּה).

6. Er gehört zu dem größeren Abschnitt capp. 6—8, in dem wir den Rest einer vom Propheten selbst besorgten Sammlung von Sprüchen erkennen können. Da hier mehrfach die direkte Anrede und die Erzählung auftritt (vgl. cap. 6 und 8, 1 und 5; 8, 11 und 16), wird man für cap. 7 dasselbe vermuten dürfen und demgemäß 7, 3 וּיאמר ה׳ אֵלַי, 7, 10 נְאֻם יהוה (ה׳ falsches Explizitum zu dem verschriebenen ויוסף), 7, 13 נְאֻמִי lesen müssen. — Es muß dahingestellt bleiben, ob die beiden Teile des Abschnittes 7, 1—16 (7, 1—9 und 10—16) dieselbe Situation (7, 3) zur Voraussetzung haben. Sie stammen jedenfalls aus derselben Zeit (734); desgleichen 7, 17, nur kann es unmöglich uno tenore mit 7, 10 ff. vom Propheten gesprochen sein. Es steht vielmehr auf einer Linie mit 8, 6 ff. und gehört zu den Gesprächen, die zwischen König und Prophet nach Abschluß des Bündnisses mit Assur (2. Reg. 16, 7 ff.) gewechselt wurden.

Zu S. 52 1. L. נַעַן יְרֻיָצִין עֲלֵיכֶם רָעָה אֲרָם ובן־רמליהו und im folgenden נקיצו statt וְצִיקָנָה. Zu מְנוּחָבְאֵל (so ist zu lesen) vgl. Winckler, At. Unters. S. 74 f. — Auf diesen Plan bezieht sich wahrscheinlich das Fragment 8, 9 f.:

9 (Erkenne es Welt und erschrick(?) und merkt auf, alle Fernen der Erde!)
Rüstet euch und zerschellt, rüstet euch und zerschellt,
10 Faßt einen Plan, daß er zunicht werde,
beschließt einen Beschluß, daß er nicht zustande komme,
(Denn Gott ist mit uns.)

Indessen macht der einleitende Stichos Schwierigkeiten. Der überlieferte Text רֹעוּ „erbost euch" paßt nicht zu dem parallelen ויתאזרו, weswegen

Digitized by Google

Wellhausen הֵאָזְרוּ lesen wollte. Das würde zwar mit dem folgenden zweimaligen התאזרו kollidieren, aber wenigstens die Forderung des logischen Aufbaus der Halbstichen erfüllen. Nur darf man das Fragment dann nicht mehr auf die syrisch-ephraimitische Koalition beziehen, denn auf diese paßt doch nie und nimmer der Begriff Welt, der in עמים und כל־מרחקי־ארץ liegt (so auch Dillmann-Kittel). 8, 9 f. könnte dann nur zu den antiassyrischen Sprüchen Jesajas gehören (s. o. S. 88 ff.). Liest man aber mit LXX am Anfang דְּעוּ, so stören wieder die Imperative וחתו in 9a und 9b und außerdem muß man eine Lücke zwischen beiden Stichen annehmen, da doch die Aufforderung an die Welt, dem bevorstehenden Drama zuzuschauen nicht ohne weiteres in die Anrede an die gottfeindlichen Mächte übergehen kann. Allein aus der Stellung des Spruches im Zusammenhang von cap. 6—8 wird man freilich keinen Schluß auf die Entstehungszeit ziehen dürfen, aber unter Beiseitlassung von 9a ist er wohl mit Duhm u. a. am ehesten in das Jahr 734 zu setzen.

2. אוֹת wird man nach Ex. 3, 12 zu deuten haben: das unerwartet schnelle Ende des Feldzugs der Verbündeten ist selbst das „Zeichen" für die Wahrheit dessen, was der Prophet als göttlichen Weltplan verkündet: den Zusammenbruch von Damaskus und Israel. v. 11 b ist dann sprüchwörtliche Ausdrucksweise.

3. Die jetzt auch von Greßmann (Eschatologie S. 272 ff.) vertretene Erklärung von 7, 14 f. aus dem Zusammenhange der altorientalischen eschatologischen Erwartung vom Wiederkommen des Paradieses auf Erden (Götterspeise!) und von der Geburt des göttlichen Heiland-Kindes aus der Jungfrau (הָעַלְמָה!) hat den Vorzug, daß sie der Pointe des Stückes, nämlich der Überbietung des vom Propheten angebotenen Zeichens durch ein unmittelbar von Gott gegebenes, gerecht wird. Des Königs vornehm-verlogene Gottesfurcht und Skepsis soll durch einen offensichtlichen Erweis von Gottes allmächtigem Walten in der Welt gebrochen werden. Darum muß das Zeichen von v. 14 superlativen Sinn haben: nicht bloß der augenblicklichen Not des syrisch-ephraimitischen Krieges wird Gott ein schnelles Ende machen, sondern er ist mächtig genug, aus den Wirren dieser Zeit unmittelbar den Äon des ewigen Friedens hervorgehen zu lassen. Krieg und Blutvergießen sollen ein Ende haben, denn Gott will es so. Und diese Zeit steht für den Glauben schon vor der Tür, die „Jungfrau" gebiert in kurzem das göttliche Kind, den Welterlöser und Weltbefreier, von dem der alte Mythus erzählt, vgl. Apc. 12.

Es wäre allerdings auch möglich, die עלמה auf des Propheten Frau (aber nur auf diese!) zu deuten, die, wie nach 8, 1 ff. angenommen werden darf, eine bekannte Persönlichkeit war, sodaß ihre bevorstehende Niederkunft am Hofe wohl bekannt sein konnte. Aber auch so bleibt der eschatologische Charakter des Spruches gewahrt, denn v. 15 kann nur bedeuten, daß in Immanuels früheste Kind-

Digitized by Google

heit der Beginn des goldenen Zeitalters fällt (יאכל wol = man wird essen resp. = יֵאָכֵל). Bei dieser Deutung berührt sich Jes. 7, 14 ff. aufs engste mit dem Grundgedanken von Verg. Eclog. IV.

Zu S. 53 1. Von den Dichtungen Jesajas, die sich mit den sozialpolitischen Zuständen Judas befassen (vgl. 1, 2—31 3, 1—4, 1 5, 1—24 10, 1—4 29, 13—14 32, 5—14) gehören einige sicherlich in die früheste Zeit seiner prophetischen Wirksamkeit. Man wird am ersten an manche der in 5, 8 ff. zusammengestellten kurzen Scheltreden denken dürfen.

2. L. וּמָסוֹס מִפְּנֵי־רצון. 3. עַלֵּיכֶם.

4. אשר בקצה יאריי מצרים ist metrisch unmöglich, daher Glosse, wohl auf Grund falscher Exegese von 18, 1 ff. Die einleitenden Worte ביום ההוא (והיה) sind hier und v. 20 wahrscheinlich durch die redaktionelle Einreihung der Logien hinzugekommen.

Zu S. 54 1. L. בְּעָבְרֵי הַנָּהָר und streiche die exegetische Glosse במלך אשור. — Die Verwüstung des Landes durch die Assyrer ist auch das Thema der v. 21 ff. angeschlossenen Fragmente.

Zu S. 55 1. L. חַקְשִׁירוּ und am Schlusse מֵעֲרַצְכֶם (Duhm).

2. Streiche למקדש ו und לשני בתי ישראל und l. לְיֹשְׁבֵי.

3. Darauf weist Duhm mit Recht hin, vgl. Komm. zu 8, 12.

Zu S. 56 1. S. darüber S. 69 f.

2. Das 2. זרם ist aus metrischen Gründen zu streichen.

3. Vielleicht ist als Auftakt וְהָיָה zu ergänzen. Im folgenden ist Stichos 1 absichtlich wiederholt, mithin צִיץ zu lesen und am Schlusse von v. 4a הלומי יין zu setzen. והיתה am Anfang von v. 4 gehört zu 4b; l. וְהָיְתָה כְּבִכּוּרָה.

Zu S. 57 1. 2, 6—8 ist ein versprengtes Stück, das mit dem folgenden schwerlich etwas zu tun hat. Mit 2, 12 setzt ein neuer Gedanke ein. Die vorhergehenden Stichen 9—11 sind die Trümmer einer wahrscheinlich zu 2, 12 ff. gehörigen Strophe, die mit geringen Varianten in 2, 17 ff. wiedererscheinen. Marti macht daraus ein »zehnstrophiges Gedicht(!), dessen beide Hälften mit dem gleichen Refrain beginnen und dem gleichen Refrain aufhören« und setzt seiner Exegese die Krone auf, indem er die 7. Strophe dieses »Gedichts« mitten im Satze (bei dem Dreier des abschließenden Siebeners v. 19b!) beginnen läßt. — Mit 2, 17b ist der Abschnitt 2, 12 ff. zu Ende. Es folgt dann mit v. 20 ביום ההוא ein neuer Gedanke, der mit v. 18a übel vorweggenommen ist. Die Strophe lautete wahrscheinlich

ביום ההוא ישליך האדם
את־אלילי כספו ואת־אלילי זהבו לַחֲפַרְפָּרוֹת ולעטלפים
וּבָאוּ בנקרות הצרים ובסעפי הסלעים
מפני פחד יהוה ומהדר גאונו בקומו לערץ הארץ

2. L. mit LXX וְגָבֹהַּ.

3. Streiche des Metrums wegen הרמים והנשאים.

Digitized by Google

4. L. mit Siegfried-Stade שְׁדֵרוֹת; den Kauffahrteischiffen stehen die Luxusschiffe der Großen dieser Welt zur Seite — ein Zeichen dafür, daß Jesaja nicht blos an Juda denkt, sondern an ein Gottesgericht über die ganze palästinensisch-syrische Welt.

5. Vgl. zur Stelle die Ausführungen Greßmanns, Isr. Eschat. S. 14 ff.

Zu S. 59 1. Vgl. Annalen 27: »Sib'u, seinen Minister, rief er [Hanno v. Gaza] zu seiner Hilfe«, von Winckler (Textbuch S. 38) wohl mit Recht auf Pir'u bezogen, vgl. auch Prunkinschrift 27: »den Tribut von Pir'u, dem König von Muṣri, Samsî, der Königin von Aribi, It'amara dem Sabäer, Gold, Erzeugnisse der Berge, Pferde, Kamele empfing ich«.

2) Das in der Steinplatteninschrift (Winckler, Textbuch S. 35) erwähnte Jaudu, »dessen Lage fern ist«, kann nicht gut das Reich des Ahas sein.

Zu S. 60 1. v. 29 kann sich nur in v. 31 oder höchstens 30b fortsetzen, mithin ist mindestens v. 30a ein Einschub, (l. für בכורי mit Cheyne בְּחֹרֵי). In 30b ist der Subjektswechsel ein sicheres Zeichen für Textverderbnis, auch fehlt zu ירעב das Synonymum im 2. Halbstichos. Da von Töten durch Hunger in dem Zusammenhange von 14, 29ff. nicht wohl die Rede sein kann, so darf man in 30b ein Zitat ad vocem שׁרשׁ sehen. 32a ist leider ganz korrupt und die Ergänzung צִיּוֹן (Duhm), oder ähnliches nur berechtigt, wenn man 32b für ursprünglich hält. Aber das ist bei dem fragmentarischen Charakter des Ganzen nicht zu erweisen. 32b kann demselben Zusammenhange angehören, dem 30a (und 30b) entstammen. So bleibt als exegetisch sicheres Material nur übrig:

29 Freue dich nicht, ganz Philistäa
daß zerbrochen ist der Stab, der dich schlug!
Denn aus der Wurzel der Schlange entsproßt eine Natter,
und ihre Frucht ist ein geflügelter Drache.
31 Heulet, Dörfer, schreit auf, Städte,
verzage, ganz Philistäa!
Denn von Norden her kommt Rauch (?),
und keiner ist vereinzelt (?) in seinen . . . . . .
32 Und was wird er antworten . . . . . .

Das sind aber offenbar nur Trümmer einer Dichtung, die den philistäischen Stadtkönigtümern die baldige Strafe für ihre Rebellion gegen den Großkönig ankündigte.

2. Duhm meint, die natürlichste Auffassung dieser Überschrift sei die, daß Ahas der Stab sein soll, der die Philister schlug, findet es dann aber mit Recht schwer begreiflich, daß ein Redaktor auf diesen König verfallen sein soll. »Natürlich«, oder wie Marti zuversichtlicher sagt »offenbar« ist also dieser Zusammenhang zwischen dem Datum der Überschrift und dem Inhalt des Spruches ganz und gar nicht, sondern höchst unnatürlich eingetragen. Natürlich und sehr einfach zu erklären ist dagegen die Fixierung eines bedeutenden politischen Spruches nach einem bestimmten gleichzeitigen geschichtlichen Ereignis im

Digitized by Google

Leben des Propheten, vgl. 6, 1, mag sie nun von ihm selbst herrühren oder auf guter alter Überlieferung beruhen. Für Martis Exegese genügt freilich schon der Hinweis auf das späte (!) הַמַּשָּׂא, um die Echtheit der Überschrift zu entkräften. Natürlich — die Unechtheit von 14, 28 ff. steht ja für den Entwicklungstheoretiker a priori fest: הררי, הלים, אביונים, dazu v. 32 b — laut Schuldogma alles nachexilisch, ergo! Als wenn ein vorexilischer Dichter nicht Palästina als das »Bergland Jahves«, und die misera contribuens plebs in Juda als die stets geplagten »Armen« und »Gedrückten« bezeichnen konnte!

Zu S. 63 1. Auch dieser Abschnitt hat wohl ursprünglich zur Selbstbiographie gehört, erzählte also in der 1. Person. Dadurch, daß er verkürzt oder stilisiert aufgenommen wurde, ist die Einschiebung der historischen Paranthese 20, 2 nötig geworden, die wohl ursprünglich in der Einleitung zu dem Spruche 20, 3 ff. stand, etwa in der Form: בָּעֵת הַהִיא דבר ה׳ אֵלַי לֵךְ וּפִתַּחְתָּ וגו׳ . . . . . ., worauf dann 20, 1 und 3 ff. folgte.

2. Man darf an einen Trauerritus denken, da hierbei das sich entblößen als Selbstentehrung eine große Rolle spielte, vgl. Mich. 1, 8: אֵלְכָה שׁוֹלֵל וְעָרוֹם על־זאת אספדה ואילילה.

3. L. חֲשׂוּפֵי שֵׁת und streiche die erklärende Glosse ערות מצרים.

4. ביום ההוא ist wohl Zusatz.

Zu S. 65 1. Stichwort לא יועילו und לא לעזר, vgl. 30, 5 und 6 f. — Der zweite Teil der Überschrift will wohl den Spruch durch ein den Inhalt charakterisierendes Stichwort herausheben, falls nicht בהמות נגב lediglich in den Text gedrungene Randglosse ist, oder in נגב ein Rest des ersten Halbstichos steckt. Jedenfalls ist der Anfang verstümmelt. Im folgenden l. נֹהֵם (ליש), stelle die Objekte in 6 c vor die entsprechenden adv. Bestimmungen und streiche (7) ומצרים als Glosse. Also:

». . . . . (des Südens?) im Lande der Enge und Angst,
Allwo Löwe und knurrender Leu, Otter und geflügelter Saraf,
Führen sie ihre Reichtümer auf dem Rücken der Esel
und ihre Schätze auf dem Höcker der Kamele
Zu einem Volke, das nichts nutzt, dessen Hülfe eitel und nichtig.«

Als Abschluß paßt 7 b »darum nenne ich dies: רהב הם שבת« an und für sich sehr gut. Es bringt in einer absichtlich pointierten Form Jesajas Urteil über den vielumworbenen Bundesgenossen. Aber leider ist der Text an der entscheidenden Stelle korrupt. Ob der Prophet רַהַב הַמֶּשְׁבָּת geschrieben hat? Jedenfalls wählte er einen charakteristischen mythologischen Namen mit einem charakteristischen Attribut für das politisch intrigante, aber Assur gegenüber versagende Muṣri.

2. Vgl. auch Jes. 39, 1 ff. Sowohl der dort berichtete äußere Anlaß der Gesandtschaft (Hiskias Genesung) als die sofortige dringende Warnung Jesajas vor politischen Konspirationen sind historisch unanfechtbar. — Trotz Wincklers beachtenswerter Beweisführung (in Alt.

Digitized by Google

Unt. S. 138ff.) für 720 als das Jahr der Gesandtschaft möchte ich mich für den Anfang der Regierung Sanheribs entscheiden. W. selbst läßt jetzt (Auszug aus d. vorderas. Gesch. S. 20) diesen Ansatz offen.

Zu S. 66 1. Wenn Sanherib auf dem Taylor-Prisma (Col. II 74f.) als Verbündete der palästinensischen Fürsten „die Könige von Muṣri" (šarrâni muṣuri) neben den „Bogenschützen, Wagen und Rossen des Königs von Meluḫḫa" (ṣâbî ḳašti narkabâti sîsî ša šar meluḫḫi) nennt und dann ausdrücklich als wertvolle Beute den Obersten der Wagen und die Söhne eines muṣritischen Königs von dem gleichfalls gefangenen Obersten der Wagen des Königs von Meluḫḫa unterscheidet, so darf man wohl mit einiger Sicherheit daraus schließen, daß damit nicht ein geschlossenes Heer, sondern die Truppen zweier verschiedener Bundesgenossen bezeichnet werden, und daß die vorauszusetzenden politischen Verhältnisse andere sind als in den Inschriften Sargons. Die „Könige von Muṣri" an Stelle des bis dahin im Vordergrunde stehenden Pir'u von Muṣri lassen vermuten, daß sich das bis dahin einheitlich regierte nordarabische Gebiet wieder in eine Anzahl von Vasallenstaaten aufgelöst hatte, die auf eigene Faust Politik machten, und der über Wagen und Rosse verfügende König von Meluḫḫa dürfte schwerlich ein anderer sein als der Äthiope Šabataka, unter dem wahrscheinlich das von Šabaka gewahrte friedliche Einvernehmen mit Assur in die Brüche ging. Die äthiopische Dynastie mochte sich schon am Ausgang des 8. Jhrdts. dank der heillosen politischen Zerfahrenheit in Unterägypten stark genug dünken, um auch in der äußeren Politik die alten Rechte der Pharaonen auf Syrien geltend machen zu können. Es kommt hinzu, daß Jesaja (30, 2) von dem Pharao als heiß umworbenen Bundesgenossen spricht, was doch nach dem at. Sprachgebrauch nur von einem ägyptischen Gesamtherrscher verstanden werden kann, und daß er (31, 1ff. vgl. 30, 16f.) diese Bundesgenossenschaft ausdrücklich als ein blindes Vertrauen „auf Rosse und Reiter" charakterisiert. Dieses Zusammentreffen mit dem Wortlaut der großen Inschrift kann ebenso wenig zufällig sein, wie die gleiche Erscheinung in der politischen Bewertung der muṣritischen Bundesgenossenschaft im Jahre 711 (s. o. S. 64f.). Jedenfalls waren die politischen Verhältnisse Ägyptens um 703 wesentlich andere als ein Jahrzehnt früher und durchaus derart, daß es für die Kleinkönige Syriens neben dem alten Bundesgenossen Muṣri als Schutz gegen die assyrische Übermacht in Frage kommen konnte. Es muß also wenigstens mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß in den Sprüchen Jesajas aus dieser Zeit mit מצרים tatsächlich das eigentliche Ägypten, und mit dem König von Meluḫḫa der Prismainschrift der äthiopische Pharao gemeint ist. Die Bezeichnung Mittel- und Oberägyptens — des eigentlichen Herrschaftsgebietes der äthiopischen Dynastie — als Meluḫḫa hat an der Benennung der Westküste Arabiens mit dem Namen des gegenüberliegenden Kuš (Jes. 20, s. o. S. 62f.) ihr Gegenstück. Anders Prášek in seiner

Digitized by Google

sorgfältigen Studie über Sanheribs Feldzüge gegen Juda (MVAG 1903, 4 S. 19). Er will die Möglichkeit offen lassen, daß die šarrâni muṣuri die „ägyptischen Deltafürsten sind, welche damals nach dem i. J. 703 erfolgten Ableben des Šabak unter dem sonst unbekannten Sebichos wieder zu einer gewissen Stufe der Selbständigkeit angelangt sein dürften". Aber lieber will er darunter die arabischen Scheichs aus Muṣri verstehen. In dem šar miluḫḫi sieht er dagegen unbedingt den Beherrscher von Nordwestarabien.

Zu S. 67 1. Vielleicht nur explizierende Glosse; je nachdem ist der Vers ein Siebener oder Doppeldreier.

2. Die meisten Exegeten rechnen auch v. 16 zu dem auf den Weheruf 29, 15 folgenden längeren Einsatz. Aber die vom Propheten gegeißelte Politik der Volksleiter ist so überaus unwürdig, daß er sie sicher nicht ohne Kritik blosgestellt hat. Inhaltlich paßt daher v. 16 als Rüge auf das lichtscheue Treiben der Großen recht gut, aber die überlieferte Form kann nicht die ursprüngliche sein. Insofern hat Marti recht, wenn er sagt, das klinge nicht jesajanisch, aber auch nur in diesem Sinne. Von »theologischer Diskussion mit den Gegnern« zu sprechen, ist abgeschmackt.

3. Streiche פרעה und בצל־מצרים und lies הַמָּעוֹז. — Der überlieferte Text von v. 4 gibt keinen Sinn, die Suffixe von שׂריו und מלאכיו schweben in der Luft und die drei Verben sind begrifflich resp. syntaktisch unhaltbar. Als abschließende Aussage erwartet man nach v. 3 einen pointierten Hinweis darauf, daß das zuversichtliche Vertrauen der judäischen Politiker auf die ägyptische Bundesgenossenschaft mit den realen Verhältnissen in Widerspruch steht, vgl. 31, 3. Statt dessen scheint ein allgemeines Urteil über das Illusorische ägyptischer Hilfe zu folgen, wenigstens läßt v. 5 das vermuten, gleichviel ob man das überlieferte הבאיש (resp. הוֹבִישׁ) zu übersetzen wagt, oder mit Cheyne u. a. das auf jeden Fall bessere כֻּלָּם הֵבִיאוּ שַׁי einsetzt. Cheyne hat dann (im Anschluß an LXX) die weitere Konjektur כִּי־חָנוּ בצען שָׂרִים וּמַלְאָכִים תַּחְפַּנְחֵס יגיעו vorgeschlagen, die wiederum einen besseren Sinn gibt, als der überlieferte Text mit dem unverständlichen חנס und dem verschrobenen Ausdruck für den Machtbereich des in den verdächtigen Suffixen enthaltenen Pharao. Aber der so resultierende Erfahrungssatz »so oft noch Fürsten in Ṣoan (Tanis) sich lagerten und Gesandte nach Taḥpanḥes kamen, sie alle haben Geschenke gebracht einem Volke etc.« ist im Zusammenhange unmöglich, weil Jesaja ihn zu der für 30, 1—3 vorauszusetzenden Zeit (± 703) weder von einem äthiopischen Beherrscher Unterägyptens noch von eingesessenen ägyptischen Gaukönigen aussagen konnte. Beide kamen ja früher als Bündnismächte garnicht in Betracht. Wegen der verdächtigen Übereinstimmung von v. 5 mit v. 6 wird man in 30, 4—5 ein versprengtes und verstümmeltes Fragment aus einer Rede Jesajas gegen das Werben um die muṣ-

Digitized by Google

ritische Bundesgenossenschaft (ev. den Schluß des Fragments 30, 6f.) sehen und den politischen Spruch 30, 1ff. mit v. 3 abschließen dürfen.

4. L. וְנִבְרָא רֵעַ.

Zu S. 68 1. Eine ähnliche Heimlichkeit in den politischen Verhandlungen setzt die Erzählung 2. Reg. 20, 12ff. voraus, in der Hiskia von Jesaja wie ein über einer Unart ertapptes Kind inquieriert wird.

Zu S. 69 1. Diese größte im überlieferten Buche erhaltene Redekomposition, die sicher auf den Propheten selbst zurückgeht, trägt gleichsam als Motto den o. S. 56f. behandelten Spruch über Samaria an der Spitze, denn das Schicksal des Bruderreiches ist nach Jesajas Urteil das böse omen für das Judas. Das tertium comparationis ist die Zuchtlosigkeit und politische Verblendung der regierenden Kreise, deren wüstes Treiben Jes. im folgenden mit unüberbietbarem Realismus schildert. Leider sind die Onomatopoesien in v. 10 und 13 nicht mehr verständlich, doch darf aus v. 11 geschlossen werden, daß Jes. damit die von seinen Gegnern beliebte kindische Nachäffung seiner Rede — nach ihrer Quantität und Qualität — zum Ausdruck bringen wollte. — v. 5f. ist als Einschub zu streichen.

2. Das dreimalige שָׁבָר nach שֶׁבֶר ist schwerlich ursprünglich, streiche daher in 7b שִׁבְרוּ בֹשֶׁבֶר und תִּשְׁבֹּר מִקְרֶהּ. Für בָּרֹאשׁ ist wohl בָּרֵאשׁ, für פְּלִילָה einfacher פְּלִילָה zu lesen.

3. L. aus metrischen Gründen צֵאת עֵר־בְּלִי מְקוֹם.

4. Das Metrum erfordert die Stellung von v. 12aβ hinter יְאֹת הִשְׁגִּיחוּ. — Lies יִלֹּא אָבוּ.

5. Streiche אֲחוֹר, das die logisch zusammengehörigen Begriffe מִשֹּׁל und מִשְׁבֵּר im Metrum auseinanderreißt.

Zu S. 70 1. 29, 5 und 7—8 sind Zusätze, die den Gedanken der Scheltrede ins Gegenteil wenden. Für modernste Exegese ist bei diesem Urteil mit entscheidend die Entdeckung, daß עִיר »nur in späteren Stücken vorkommt«. Das steht auf derselben »kritischen« Höhe wie die Behauptung, v. 7f. müßten auch um des Metrums willen von derselben Hand hergeleitet werden wie v. 5a.

Zu S. 71 1. Im überlieferten Text אֲרִיאֵל, was weder Gotteslöwe, noch Opferherd heißen kann. Jesaja hat hier ein uns nicht mehr ganz verständliches Wortspiel gebraucht, wie v. 2b »du sollst mir werden (lies mit Duhm וְהָיִת) כַּאֲרִיאֵל« beweist. Aus dem folgenden parallelen Halbstichos (lies übrigens mit LXX כְּדָוִד — eine feine Antithese!) kann man den Sinn von כַּאֲרִיאֵל nur noch erraten: es muß von etwas gesprochen worden sein, auf das der Begriff חנה, also des Lagerns, Wohnens paßte. Cheyne hat die Lesung אֲרִיאֵל (= אֲרוּבָּלָם) vorgeschlagen, was an sich wohl das ursprüngliche sein könnte. Aber dazu kann erst recht nicht (v. 2b) »Opferherd« (= אֲרָאֵל oder ähnl.) das Gegenstück sein. Dem Ehrennamen אֲרִיאֵל — um einen solchen würde es sich, wie Duhm richtig gesehen hat, handeln — könnte doch nur ein begrifflich homogener Name entsprechen. Am plausibelsten scheint mir immer noch

Digitized by Google

A. Jeremias' (A. T. im L. des Or. S. 558, vgl. Bab.-assyr. Vorst. v. Leb. n. d. Tode S. 59 ff. u. 123) Erklärung durch das ass. arallû »Länderberg« (šad mâtâte) = Göttersitz und Unterwelt zu sein. »Jahwe will den Zion, der ein אראל, ein Götterberg, sein sollte, bedrängen, daß er „ein rechter Aral" (Luther) sei d. h. dem Berge der Unterwelt gleiche mit seiner Öde und seinem Klagegeschrei«.

2. v. 4b ist vielleicht Variante zu 4a.

3. M. T. תִּפָּקֵד. Sollte dafür תִּפָּקְדִי zu lesen sein, so könnte man das Fragment mit 29, 1—4 verbinden, aber nicht als unmittelbare Fortsetzung von v. 4, wie Marti u. a. meinen. — Streiche צבאות als metr. überschüssig.

Zu S. 72 1. Das überlieferte חזה kann nach den Synonymen ברית und חזות (v. 18) nur »Vertrag, Bund« bedeuten. Vielleicht ist auch hier חָזוּת zu lesen.

2. Für שׁוֹט empfiehlt sich hier am besten die von Barth vorgegeschlagene Bedeutung »Flut«, denn die »strömende Peitsche« ist nicht weniger geschmacklos als die »daherfahrende« (עבר = passer!).

3. Man wird mit Duhm u. a. in v. 15a eine Anspielung auf derartige Zaubermittel sehen dürfen, ohne dabei zu vergessen, daß es sich für den Propheten in erster Linie um die Beurteilung der falschen antiassyrischen Politik handelt, daß also der Bund mit Tod und Scheol sich zunächst einmal darauf beziehen muß. ברית את־מות und חָזוּת עם־שׁאול stehen natürlich auf einer Linie mit כזב und שׁקר, es handelt sich beidemal um den Hinweis auf den Eintritt Judas in die Koalition der palästinensisch-arabisch-ägyptischen Mächte. Wie öfter in der symbolischen Ausdrucksweise der prophetischen Dichtung sind aber die betreffenden Begriffe so gewählt, daß sie Bild und Sache zugleich enthalten — ein klassisches Beispiel dafür ist der Anfang von cap. 28. So bezeichnet hier der Bund mit Tod und Scheol zugleich die nach Jes.'s Urteil verderbliche Bundesgenossenschaft mit Phönizien, Muṣri etc. und die von den judäischen Großen beliebten magischen Schutzmittel (Opfer an die Unterweltsgeister u. dgl.), ebenso Lüge und Trug zugleich die nach Jes. Ansicht ganz illusorische Hoffnung auf Erfolg durch die Verbindung mit den genannten Mächten und jene abergläubischen Praktiken resp. auch noch einen Hinweis auf die diplomatische Hinterhaltigkeit, mit der man seit der letzten Unterwerfung zu der Weltmacht Assur gestanden hat. In der Fülle der Anspielungen liegt nach orientalischer Ästhetik die Kunst des Dichters.

Zu S. 73 1. Anspielung auf die großen Gottestaten im davidischen Heldenzeitalter, vgl. 2. Sam. 5, 17 ff.

2. Streiche על־לוה אתם als falsche Exegese nach 8, 1 f.

3. L. לְעֵד. 4. L. תּוֹרָתִי für תורת י׳.

5. Streiche wegen des Metr. לנו; vielleicht auch in 10b.

Digitized by Google

Zu S. 74 1. L. בְּצַקֵּשׁ oder ähnl. 2. Streiche das auf Dittogr. beruhende הִשְׁבִּית und lies נְגָבֵי. 3. Oder בְּשֶׂבֶת (Grätz)?

4. L. also וַיֹּאמֶר לֹא קְרֹעַל.

5. Streiche die exegetische Glosse אלף אחד מצני נצרת אחד.

6. Vgl. noch das schöne Fragment 29, 9 ff.:

Stieret und starrt, schaut euch entsetzt nach Hülfe um,
seid trunken, doch nicht von Wein, taumelt, doch nicht von Rauschtrank!
Denn Jahwe hat über euch ausgegossen den Geist der Verblendung,
Hat eure Augen verschlossen und euer Haupt umhüllt,
Und also ward euch denn die Offenbarung von alledem
wie die Worte eines Buchs mit sieben Siegeln.

Die Verblendung (תרדמה) ist das, was wir Hypnose nennen. Das Volk ist von Freiheitsphrasen und Hurrapatriotismus völlig um seinen Verstand gekommen. Aber aus diesem Schlaf soll es ein fürchterliches Erwachen erleben. — L. v. 9 וְחַשְׁתֶּעוּ הִשְׁעוּ und dann וְחַשְׁתָּעוּ; ferner die Imperative שְׁעֵי und נְעוּ. In v. 10 sind die Propheten und Seher Zeichen einer wenig witzigen Exegese, und die prosaische Erweiterung von v. 11 ein weiterer Beweis dafür, was für täppische Hände in alter Zeit über den Dichter Jesaja gekommen sind.

Zu S. 75 1. Es kam eben nicht immer genau so, wie Jesaja gedacht hatte, denn Gottes Mühlen mahlen langsam. Das war natürlich für die Spötter erwünschter Anlaß zu neuen Witzen über den Unglückspropheten Jesaja. Aus solchen Anlässen stammen Worte wie 5, 19 und der sinnige Spruch 28, 23 ff.

2. Vgl. Worte wie »Sodomsrichter« und »Gomorravolk« 1, 10 und die ganze folgende Ausführung, bes. 1, 14—17.

Zu S. 76 1. Auch die Fragmente 5, 14 und 17; 8, 21 f. und 10, 1 ff. werden nicht anders zu deuten sein.

2. So nach LXX zu lesen. Am Schluß ist ועתה מרצחים als Glosse zu streichen, desgleichen בשרים am Schluß von v. 22.

3. L. בָּגָר. Am Anfang von v. 25 wieder eine exegetische Randbemerkung (ואשרבת ידי עליך).

Zu S. 78 1. In wieweit das in dem Fragment Jes. 10, 27—32 gezeichnete prophetische Bild vom Anmarsch der Assyrer mit der Wirklichkeit übereinstimmte, können wir nicht sagen, da uns von den judäischen Operationen Sanheribs jede nähere Kunde fehlt. Marti belehrt uns im Jesajakommentar von 1900 (vgl. Duhm z. Stelle!), das Stück sei Jesajas unwürdig, denn »von solcher Spielerei und solchem Geklingel durch eine Reihe von Versen hin, und noch ohne daß viel für den Gehalt gewonnen wird, gibt es bei ihm kein sicheres Beispiel«; man dürfe sich auch nicht auf Mich. 1, 10 ff. berufen, denn da »handelt es sich nur um eine Marschroute und die Gleichklänge sind weniger gesucht und doch viel ernster«. »Mich. 1, 10—15 kann von Micha und doch Jes. 10, 27 ff. Jesajas unwürdig sein«. Aus seinem Dodekaprophetonkommentar von 1904 aber ent-

Digitized by Google

nehmen wir, daß man trotz der den Passus Mich. 1, 10 ff. beherrschenden Absicht, die Schwere des Unglücks zu schildern, doch das Gefühl habe, »daß nicht aus dem unmittelbaren Schmerz diese Spielerei mit den Namen geboren sei, sondern daß sich ein Späterer bemüht habe, die Übereinstimmung von Namen und Schicksal zur Ausmalung der vom Propheten geweissagten unglücklichen Lage hervorzuheben«.

2. Vgl. 2. Reg. 18, 14.

3. Darauf bezieht G. A. Smith (vgl. u. Anm. 5) Jes. 22, 1 ff.

4. Die Reihenfolge der Ereignisse nach der oben zitierten Inschrift. Es ist aber fraglich, ob sie strategisch so möglich war. Der Einfall in Juda und die Blockierung Jerusalems dürfte zur Zeit der Schlacht von Altaḳu bereits begonnen haben.

5. So auch G. A. Smith (Expos. 1905, 215 ff.).

Zu S. 79 1. Streiche die sachlich und metrisch gleich störende Glosse [ו]שממה כמהפכת סְדוֹם (so ist zu lesen). — Die »Fremden« sind selbstverständlich nicht die Assyrer, wie Marti u. a. meinen, die 1, 2 ff. trotz der Aussage 1, 9 aus der Zeit der Belagerung Jerusalems herleiten, sondern die Nachbarn, an die der judäische Boden aufgeteilt worden war.

2. כמעט ist abschwächender Zusatz zur folgenden Aussage.

3. Das Verständnis dieser schwierigen Dichtung hängt von der richtigen Deutung der v. 2b ff. ab. Mit besonderem Nachdruck ist Duhm für die futurische Auffassung dieser Stelle eingetreten, doch kann seine hitzige Polemik die Schwäche der eigenen Position nicht verdecken. Ausgangspunkt des Gedichts ist eine ganz konkrete Situation, die freudige Erregung der Jerusalemer über ein Ereignis, von dem sich jeder mit eigenen Augen überzeugen will. Man denkt dabei wohl am besten an den endgültigen Abzug der Assyrer oder an irgend ein anderes, mit dem Ende der Kriegsnot zusammenhängendes Ereignis, das allgemeinen Jubel erregte. Nur Jesaja steht, eine echte Kassandranatur, zürnend abseits. Ihm erscheint die Zeit nicht angetan zu Lust und Scherz, sondern zu bußfertiger Einkehr und zu tiefster Trauer über die Schande, mit der sich Juda bedeckt hat, denn Heerführer und Soldaten sind feige geflohen oder lebend in die Hände der Feinde gefallen, um einen ehrlosen Tod durch den Henker zu sterben. Statt über Rettung zu jubeln sollten also die, die jetzt glücklich den Schrecken des Krieges entkommen sind, weinen und klagen über den Zusammenbruch des Vaterlandes, und umso mehr als nach Jesajas prophetischem Urteil das jetzige Unglück nur das Vorspiel eines viel schwereren zukünftigen ist. Der Assyrer wird, dafür bürgt ja die furchtbare Verblendung und Zuchtlosigkeit des Volkes, bald genug wieder auf dem Plan sein, um die rebellische Stadt zu strafen (v. 5 ff.). Diese auch von Kittel vertretene präsentische Fassung von v. 2b—4 ist also durchaus nicht so monströs, wie Duhm uns glauben machen will.

Digitized by Google

Sie ist sogar m. E. psychologisch faßbarer als die von ihm vertretene futurische, die den (auch stilistisch) ganz unvermittelten Übergang von der konkreten gegenwärtigen Situation (v. 1f.) in die visionäre Zukunftsschau (v. 2bff.) zur Voraussetzung hat. Aber die Schwierigkeiten des Gedichts sind damit noch nicht gehoben. Der auf die Gegenwart (und wohl zugleich auf die allernächste Vergangenheit) zurücklenkende dritte Teil v. 12ff. schließt sich im überlieferten Text nur ganz lose an v. 5ff. an, es muß also etwas ausgefallen sein. Ein Rest der als Überleitung von der 2. zur 3. Strophe anzunehmenden Stichen, die jetzt durch den prosaischen Einsatz 8b—11 verdrängt sind, wird in 8a enthalten sein (so auch Kittel). Aber der Text ויגל את סטך יהודה spottet jeder Erklärung. Duhm muß seiner futurischen Fassung zuliebe in v. 8ff. ein selbständiges Gedicht sehen »aus etwas späterer Zeit — er setzt 22, 1ff. etwa ins Jahr 703 —, wo man schon auf eine Belagerung und auf einen schlimmen Ausgang des Freiheitskampfes gefaßt war«, und sucht diese These durch das bei ihm und Marti beliebte Argument von dem ganz verschiedenen Metrum zu stützen. Das arme Metrum! Aber ohne den Schlußsatz v. 12ff. ist die Dichtung unmöglich, denn hier liegt ja gerade die Pointe, das Gottesgericht über den sündhaften Leichtsinn der Judäer.

Zu S. 80 1. In den nicht übersetzten Worten von v. 3 steckt vielleicht eine Variante zu 3a resp. eine parallele Aussage, vgl. LXX *οἱ ἰσχυοντες ἐν σοι.*

2. Der Text von 5b—7 ist nur z. T. verständlich, es handelt sich um die Schilderung einer neuen Belagerung Jerusalems durch die Assyrer, die dann die fernsten Völker mitbringen (so richtig Kittel zur Erklärung von עילם und קיר), mithin ihre Eroberungspläne im Osten und Westen ausgeführt und die Welt in Banden geschlagen haben. Diese Zukunftsperspektive entspricht durchaus dem Urteil des Propheten über die Lebenskraft des assyrischen Staates und ist ein notwendiges Moment in der Komposition der Dichtung 22, 1ff., vgl. denselben Gedanken in bezug auf eine ähnliche politische Situation 14, 29 (o. S. 60f.). Marti freilich behauptet, die Nennung von Elam lege ein entschiedenes Veto gegen jesajanische Herkunft von v. 6ff. ein, »denn zu einer Zeit, als Elam mit Assyrien im Kriege lag, haben keine Elamiter in den Reihen des assyrischen Heeres gestanden«. — Die interessanten Notizen über Befestigungsarbeiten in Jerusalem v. 8bff. scheinen aus einem Prosabericht über die Belagerung von 701 hier eingesetzt zu sein.

3. Die Originalität des Stichos ist zweifelhaft.

4. Streiche am Schluß אמר אדני ה׳ צבאות.

Zu S. 81 1. Vgl. Prášek a. a. O. S. 26ff.

2. Darauf weist auch Marti mit Recht hin.

Zu S. 82 1. Anders A. Jeremias (ATLO[3] S. 528f.), der Hiskias Unterwerfung mit Sanheribs Erfolgen in Babylonien in Verbindung

Digitized by Google

bringt. Aber diese Annahme scheint mir chronologisch unmöglich zu sein.

2. Man lese mit Meinhold (Jesajaerzählungen S. 72) nach LXX zu Jes. 37, 9 ויצא תרחקה מלך כוש לחלחם אתו וישמע.

Zu S. 83 1. Macht man den Schnitt zwischen den beiden Legenden mit Winckler (KAT³ S. 273) bei 19,8, so läge die Sache noch viel einfacher. Aber die Textverwirrung in 19, 9 weist doch darauf hin, daß hier erst die Naht zu suchen ist.

2. Man darf darüber allerdings einige lehrreiche Differenzen in der Verumständung der Legende nicht vergessen. Achtet man z. B. auf die Art, wie der Erzähler den Assyrerkönig die Forderung der Übergabe Jerusalems motivieren läßt, so ergibt sich für die erste Legende aus der interessanten Bemerkung 18, 25, daß hier ursprünglich nicht von Lästerungen Jahwes gesprochen sein kann (so auch Duhm, zu Jes. 37, 22ff.). Denn wären diese primär, so hätte eine nachträgliche Bemerkung wie 18, 25 nie aufkommen können. Vielmehr folgte hier einst auf die politischen Motive (v. 19—21 und 23—24) das religiöse Motiv der Berufung auf den Willen Jahwes (v. 7a und 25, ohne das beginnt עתה!) — ein bedeutsamer Hinweis auf den geschichtlichen Ausgangspunkt der Legende. Diese ist erst später im Sinne des Schmähmotivs überarbeitet worden, vgl. 18, 22b, 33ff. 19, 4 u. 6. Die zweite Legende dagegen ist von vornherein auf das Schmähmotiv angelegt, vgl. 19, 17ff. Daher der Einsatz 19, 21—32, der dieses in der Antwort Jesajas zur Geltung bringen soll, weil es in dem ursprünglichen Abschluß der Erzählung (v. 20 und 32ff.) nicht besonders berücksichtigt worden war. Aber dadurch entsteht eine weitere Differenz, insofern als die Strafe 19, 28 mit 19, 36 nicht korrespondiert, während man gerade am Schluß des Liedes ein Wort über den baldigen Tod des Gotteslästerers erwartet. Die Entwicklungsgeschichte unserer Legende ist also nicht hinreichend charakterisiert, wenn man nur von zwei Varianten spricht, vgl. auch Duhm a. a. O.

Zu S. 84 1. Über die Entstehung der von Herodot aufgenommenen Sethonsage vgl. jetzt den instruktiven Aufsatz von Spiegelberg, Z. f. äg. Spr. 43. Bd. 1907, S. 91ff.

2. Das ist natürlich vorerst noch mangels direkter inschriftlicher Zeugnisse eine wissenschaftliche Hypothese, aber sie ist zehnmal besser und förderlicher als die unglücklichen Versuche, das biblische Material 2. Reg. 18f. harmonistisch zurecht zu stutzen, wie sie Nagel (D. Zug d. Sanherib gegen Jerusalem, Leipzig 1902) und Th. Breme (Ezechias u. Senacherib. Biblische Stud., herausg. von Bardenhewer, XI, 5. Freiburg 1906) unternommen haben, oder die auf einer ganz unmöglichen Exegese der assurfeindlichen Dichtungen Jesajas beruhende Behauptung, die beiden Berichte in 2. Reg. 18, 17ff. seien historisch wertlose Legenden, »Erfindungen, die gemacht worden sind, um den teilweise mißverstandenen Aussprüchen Jesajas aus dieser Zeit eine Be-

Digitized by Google

stätigung durch die Ereignisse zuteil werden zu lassen, die in Wirklichkeit nicht eingetreten war« (Küchler a. a. O. S. 50 u. 54).

3. Es muß ausdrücklich betont werden, daß bereits vor 50 Jahren H. Rawlinson (bei G. Rawlinson, history of Herodotus I) den biblischen Bericht 2. Reg. 19 auf einen zweiten Feldzug Sanheribs bezogen hat, vgl. Prášek, a. a. O. S. 2.

4. Darauf weist auch G. A. Smith a. a. O. S. 232 hin.

Zu S. 86 1. Marti bringt es tatsächlich fertig, bei der Exegese von 10, 5ff. zu schreiben: »Selbst das muß fraglich bleiben, ob Jesaja Assur mit einem Gericht gedroht hat«. Bei seiner und vieler Schulgenossen doktrinär-evolutionistischen Auffassung, die alle Heilseschatologie der Propheten mit Stumpf und Stil ausmerzt — das ist Geist von Stades Geist, vgl. Bibl. Theol. S. 226ff. — ist das freilich kein Wunder.

Zu S. 87 1. Ersteres setzt auch W. in die Zeit des definitiven Abfalls von Assyrien, an letzterer Dichtung geht er allerdings ohne eine Bemerkung vorüber.

2. Es braucht wohl kaum erst gesagt zu werden, daß das zeitliche Nebeneinander der assurfreundlichen und antiassyrischen Sprüche auch dann psychologisch unmöglich ist, wenn man sich letztere nur für den engeren Kreis der Jünger des Propheten gesprochen denkt. Das käme auf doppelte politische Buchführung hinaus und wäre ein trauriges Zeichen für den Wahrheits- und Wirklichkeitssinn Jesajas gewesen. Für die Jüngergemeinde waren die heilseschatologischen Worte (s. o. S. 96ff.) bestimmt, die zwar auf der Erwartung des Läuterungsgerichts beruhten und insofern mit Jesajas Gedanken über das Weltreich Assur verknüpft waren, aber durch dessen verschiedene Bewertung seitens des Propheten nicht wesentlich berührt wurden. Darum konnten wohl Heilsweissagungen an die Jüngergemeinde neben der Gerichtsverkündigung an Juda zeitlich hergehen, aber nicht assurfreundliche Worte an Volk und Regierung mit assurfeindlichen an die gläubige Gemeinde in derselben Periode wechseln. Auch Guthes neueste Beurteilung der Sachlage (Religionsgesch. Volksb. II, 10 S. 42ff.) kann ich mir nicht aneignen. Er meint, Jesaja habe die früher gewonnene Auffassung Assurs als des Werkzeuges Gottes auch später festgehalten, »doch in wichtiger Weise ergänzt und überboten«.

Zu S. 88 1. Auch Prášek (a. a. O. S. 20) spricht von Verhandlungen und demütigenden Bedingungen Sanheribs an Hiskia. Aber m. E. haben wir kein Recht, die Freilassung Padis in dieser Weise auszudeuten, weil sie im Prismabericht vor der Erwähnung der Strafexpedition gegen Juda steht.

Zu S. 89 1. Streiche die Glosse הוּא בּוֹזֵם und lies עָשָׂה. — Die folgenden Imperfekta sind iterativ zu fassen. 2. L. הִלְשִׁימוֹ.

3. Das folgende -ישׁאשׁ ist wohl redaktioneller Einsatz.

Digitized by Google

4. Im folgenden sind die Aussagen v. 10a (l. [לַמַּמְלְכוֹת הָאֵל[ה]) und 11a identisch, und der Nachsatz v. 11b gehört zu beiden. Es sind zwei Sätze zusammengeflochten, daher der monströse Stil von v. 10f. v. 10b ist Zusatz von zweiter Hand, der die Pointe dieser Bemerkungen verdirbt. Der fehlende Rhythmus und das Perfektum עשׂיתי in v. 13, das von geschehenen Großtaten spricht, erweisen v. 10f. (und erst recht v. 12!) als Einsätze. Auch das am Anfang von v. 13 stehende כי־אמר wird zu streichen sein. Übrigens ist es sehr wahrscheinlich, daß das Siegesregister des Assyrers ursprünglich länger war.

5. L. וָאָסִיר, ebenso nachher יָאוֹרִיד. Ferner ועתידותיהם שׁוֹסֵתִי. Im folgenden muß ein Halbstichos ausgefallen sein. Das von LXX gelesene עָרִים und das überlieferte יוֹשְׁבִים weisen darauf hin, daß hier von der Zerstörungswut des Assyrers die Rede war. Für כאביר vermutet Duhm mit Recht בֶּעָפָר resp. בָּאֵפֶר. 6. L. מְרִימוֹ.

7. Obige Übersetzung ist nur ein Versuch, aus den überlieferten Trümmern von v. 16ff. die originalen Bestandteile auszuscheiden. Das Durch- und Nebeneinander der Bilder von der Schwindsucht und vom Waldbrande ist selbstverständlich bei Jesaja unmöglich, es fragt sich nur, welches Bild das ursprüngliche ist. Im Hinblick auf 10, 33f. und 14, 24ff. ist es wahrscheinlicher, daß sich Jesaja den Untergang Assurs als plötzlichen Zusammenbruch, also in der Art einer elementaren Katastrophe vorgestellt hat. — Die Dichtung 10, 5ff. schloß mit der durch לָכֵן eingeleiteten Strophe. Was in 10, 20ff. folgt, ist ein Gemisch von prosaischen Wendungen, die zwar dem prophetischen Gedankenkreise Jesajas verwandt sind, aber sich nicht mit der vorangehenden Drohrede zu einer literarischen oder rhetorischen Einheit verbinden lassen. Es ist eine Zitatenkette zur Illustrierung der eschatologischen Hoffnung, in der vielleicht mit v. 22b (כִּלָּיוֹן חרוץ שׁוֹטֵף צ־קה) ein Wort Jesajas angeführt wird.

Zu S. 90 1. Erwähnt werden assyrische Eroberungen in Syrien aus den Jahren 740 bis 717, also unter Tiglat-Pilesar, Salmanassar und Sargon. Das ist selbstverständlich nur als poetische Veranschaulichung des Gedankens, daß die Assyrer sich die Welt zu Füßen gelegt haben, zu verstehen und man darf daraus keine Schlüsse auf die Entstehungszeit der Dichtung machen.

2. Duhm findet das »Tetrastich« (d. h. das aus Doppelvierer und Doppeldreier bestehende Distichon) weitschweifig, daher unjesajanisch, und Marti empfindet ebenso, aber derartige unmaßgebliche Geschmacksurteile sollten doch endlich einmal aus der wissenschaftlichen Kritik am A. T. verschwinden. Sie führen nur dazu, über dem Formalen die sachliche Bedeutung der prophetischen Gedanken zu vernachlässigen. v. 15f. ist als abschließende Kritik des sündigen Hochmuts des Assyrers und als Überleitung zu der Strafandrohung durchaus am Platze.

Digitized by Google

3. Anders wäre zu urteilen, wenn man mit Cheyne 14, 24 ff. als Fortsetzung von 10, 15 ansehen dürfte. Doch läßt sich das nicht beweisen.

4. Da 10, 27 ff. nur Rest einer gegen Juda-Jerusalem gerichteten Drohrede sein kann, so kann man nicht mit Dillmann-Kittel 10, 33 f. als deren Abschluß betrachten — was übrigens auch stilistisch mangels jeglicher Überleitung von der Schilderung zur Drohung garnicht möglich ist. Andrerseits ist es eine ganz unbewiesene Behauptung Duhms und Martis, daß 10, 33 f. den vom Redaktor zu v. 27b ff. geschriebenen Schluß bilde. Solche auf Geschmacksurteilen beruhende Exegese kann den Wert der jesajanischen Dichtung nicht herabsetzen. Sie spricht für sich selbst:

[33] Fürwahr,
Der Herr Jahwe Zebaoth entästet die Krone mit der Axt
Und die hochragenden Stämme liegen gefällt am Boden,
[34] Und niedergeschlagen wird das Walddickicht,
und der Libanon fällt durch . . . . .

L. בְּמַעֲצָר. הנבחים und בבריזל sind erläuternde Glossen. In באדיר wird ein Textfehler stecken. Nicht übel Cheyne בְּאַדִּירָיו »in seinen herrlichen (Zedern)«.

Zu S. 91 1. v. 25b ist zwar inhaltlich am Platze, doch macht ihn die fast wörtliche Übereinstimmung mit 10, 27 verdächtig. Beide werden auf 9, 3 zurückgehen und Zitate sein.

2. Streiche wegen des Metrums צבאות.

3. Stade hat diese und andere Stellen, in denen von der Völkerwelt gesprochen wird, als nichtjesajanisch gestrichen. Nach seinem Urteil ist 14, 24 ff. »aus jesajanischen Phrasen zusammengeleimt«. Diese geschmacklose Art, den Dichter Jesaja zu interpretieren, die ihrer selbst spottet ohne es zu ahnen, hat natürlich in der Schule Beifall gefunden. Marti führt sogar sechs Punkte gegen die Originalität des Spruches ins Feld, deren letzter wörtlich lautet: »endlich klingt der Beweis des Glaubens an das Weltgericht für Jesaja zu theoretisch« (!!). Duhm bemerkt gegen derartige exegetische Kraftproben mit Recht: »um der „ganzen Erde" willen ein Stück für nachexilisch zu halten, das ist wenig überlegt.«

Zu S 92 1. Da ein Dichter wie Jesaja nicht so poesielos ist, den knurrenden Löwen und den zum Kampfe vom Himmel herabfahrenden Gott zu vergleichen — Marti traut ihm das allerdings zu —, so ergibt sich ohne weiteres, daß v. 4b ein Einsatz ist, der die Pointe des Gleichnisses ins Gegenteil verkehrt. Die »fliegenden Vögel« am Anfang von v. 5 sind natürlich erst durch diese verkehrte Exegese hervorgerufen worden, denn sie sind eine Ausmalung von גנד. Der Nachsatz zu v. 4 beginnt mit כֵּן־יָגֵן v. 5. Hierin wird על־ירושלם aus rhythmischen Gründen als Glosse, wenn auch richtige, zu streichen sein. Die Bedeutung von פסח ist nicht sicher, darf aber aus dem korrespondierenden

Digitized by Google

נָגֹן erschlossen werden. Zum Gleichnis vgl. Ilias 12, 302 ff. und 18, 161 Über v. 6f. ist kein Wort zu verlieren.

2. Die Fortsetzung v. 8bf. ist eine deplazierte und unbeholfene Ausmalung des Untergangs Assurs, wahrscheinlich aus Zitaten zusammengesetzt.

Zu S. 93 1. L. הִשָּׂאוֹן לְאֻמִּים בְּמִרְמֵים מְשָׂאוֹן מָרִים יְשָׁאוּן. Die Konfusion ist wohl dadurch entstanden, daß die Korrektur neben das Korrigendum gesetzt und dann mit ihm zusammengeworfen wurde.

2. Streiche wegen des Rhythmus הֶהָרִים. גלגל sind die dürren Stengel der kugelförmig zusammengerollten wilden Artischocke.

3. L. יְנִיעֵל בְּזִמְרָתוֹ.

Zu S. 94 1. Über 8, 9f. s. o. S. 199, Anm. 52, 1. Von cap. 33, das keine dichterische Einheit ist, werden kaum mehr als ein paar Verse jesajanisch sein, vor allem der Eingang 33, 1

Wehe dir, Verwüster, der du nicht verwüstet bist,
dir Räuber, den man nicht beraubt hat!
Wenn du zu Ende mit Verwüsten, wirst du verwüstet werden,
wenn du zu Ende mit Rauben, wird man dich berauben!

(l. וְכַלֹּתְךָ). Die Verse stehen wie ein Motto vor dem mit vielen Zitaten und Einlagen ausgestatteten Abschnitt. Auch Wilke hält nur einen Grundstock als jesajanisch fest, doch kann ich die von ihm gebotene geschichtliche Ausdeutung desselben nicht acceptieren, da wir von einer wortbrüchigen Haltung Sanheribs im J. 701 nichts wissen. — Das Gedicht 30, 27—33, das uns nach Wilkes Meinung auf den Höhepunkt der Krisis führt, die der Feldzug Sanheribs über Jerusalem brachte, kann ich nicht für jesajanisch halten, weil es von der Höhe der ethischen Religion Jesajas in die Niederungen national beschränkter und untersittlicher Gottesvorstellungen zurückfällt. Es war nicht des großen Propheten Art, den »Heiligen Israels« als den grimmigen Feind der Völkerwelt zu schildern und Israels wilde Freude über die Züchtigung der Heiden gutzuheißen. Weiteres darüber s. o. S. 137 ff.

Zu S. 95 1. Beides hat Smend (At. Religionsgesch.[2] S. 230) richtig beobachtet, aber nicht scharf genug formuliert: »Die Heiligkeit des Zion beruht für J. im Grunde doch nur darauf, daß hier die Gemeinde Jahwes ist, an deren Geschicken sein Walten sich offenbart«, und gleich darauf: »Jerusalem erweist sich nach J. auch erst in Zukunft recht eigentlich als die Wohnung Jahwes«.

Zu S. 96 1. Die in der Schule übliche Bestreitung der Echtheit dieser Dichtungen, die Stade mit den hinreichend bekannten Schlagworten inauguriert hat, hat Duhm kurz, aber treffend charakterisiert, wenn er (Komm.[2] S. 207) sagt, daß diese Art Kritik »auf biblisch-theologischen Wahrheiten beruhe, für die nicht die at. Schriftsteller aufzukommen haben, sondern nur ihre Schöpfer, die Kritiker selbst«. Was z. B. Marti in Bezug auf die genannten Dichtungen an exegetischen Argumenten aus Eigenem und Fremdem zusammenschleppt, ohne

Digitized by Google

auch nur ein einziges mal vor dem im Prokrustesbett der »religionsgeschichtlichen« Auffassung verstümmelten Jesaja zu erschrecken, verdient als Dokument einer nun hoffentlich überwundenen Epoche in der at. Wissenschaft verewigt zu werden. — Zu den folgenden Ausführungen vgl. man Kleinerts meisterhafte Darstellung der Heilseschatologie Jesajas (Die Propheten Israels in sozialer Beziehung. Leipzig 1905. S. 57 ff.).

2. Der Text nach LXX.

3. Jes. 2, 2ff. findet sich bekanntlich mit geringen Abweichungen Mich. 4, 1—3 wieder. Das Plus Mich. 4, 4 wird man in der Parallele gern vermissen, denn es ist sachlich nicht nur überflüssig, sondern schließt den idealen Gedankenflug des Propheten mit einer die Pointe verkennenden banausischen Bemerkung ab. Es kommt hier alles auf die sittliche Wiedergeburt der Menschheit an, nicht auf die materielle Sicherheit. Überdies ist der Stichos auch metrisch unmöglich. Wellh. hat das Richtige getroffen, wenn er zu Mich. 4, 1ff. bemerkt, dieses Stück sei zwar gar sehr des Mannes würdig, der 3, 12 auszusprechen gewagt hat, aber »man kann sich doch des Eindrucks nicht erwehren, daß 4, 1ff. hier ein Pflaster auf die durch 3, 12 gerissene Wunde sein soll.« Wenn Marti einwendet, auch in Jes. solle das eschatologische Stück das Gegenbild zu der Drohung über Jerusalem sein, so hat er nicht beachtet, daß 1, 26f. vorangeht.

Zu S. 98 1. Zur mythologischen Vorstellung vgl. Greßmann, Eschatol. S. 207ff. A. Jeremias (AT i. L. d. O.[2] 565) denkt an den mythologischen הַר מוֹעֵד Jes. 14, 13. Diese Anspielung kann in der Tat beabsichtigt sein.

2. Der durch seine gesuchte Sprache auffallende v. 8, 23b wird auch von Kittel für Ergänzerarbeit gehalten mit der sehr verständigen Begründung, es sei wenig wahrscheinlich, daß Jes. seiner Weissagung eine solche Einschränkung auf einen einzelnen Teil des Volkes selbst vorangeschickt habe.

3. L. הַגִּילָה statt הגוי לא.

4. L. מֹטֹת und streiche die Glosse שבט הנגש בו, die erst durch die falsche Lesart מטה שכמו veranlaßt worden ist.

5. L. מְגֹאֲלָה.

6. MT הַמִּשְׂרָה. Aber das Abstraktum »Herrschaft«, das man nach v. 6 hier annimmt, paßt nicht. Man erwartet mit Duhm und A. Jeremias (a. a. O. S. 566) eher ein konkretes Symbol der Königswürde. Etwa Krönungsmantel? Das wird wohl מִשְׂרָה auch heißen, während in v. 6 viel besser מִישֹׁר »Gerechtigkeit« paßt.

7. L. יְרַב הַמִּישֹׁר.

Zu S. 99 1. Die Frage nach der zeitlichen Abfolge der überlieferten eschatologischen Sprüche kann nicht durch den Hinweis auf den verschiedenen Umfang der Zukunftsschau Jesajas beantwortet werden. Es ist m. E. psychologisch das wahrscheinlichste, daß der

Digitized by Google

Prophet in früheren Zeiten die Verkündigung des Läuterungsgerichts über Juda und Jerusalem durch heilseschatologische Trostsprüche an die Gemeinde der Gläubigen ergänzte, in denen die dort wohl nur angedeutete Wirkung des Gerichts (vgl. den symbolischen Namen שְׁאָר יָשׁוּב und 1, 26) breiter ausgeführt, also das durch Buße geläuterte Israel geschildert wurde. Dagegen wird die zunehmende Erkenntnis von dem gottwidrigen Wesen der Zuchtrute Assur in der Eschatologie den Gedanken an den umfassenden sittlichen Weltzweck Gottes haben in den Vordergrund treten lassen. Aber eins schließt das andere nicht aus, vielmehr ist die Idee des Weltzweckes die Grundlage der Gerichtspredigt Jesajas, also in der speziellen Heilserwartung immer mit enthalten. Man hüte sich daher vor dem methodischen Fehler, eine »Entwicklung« in der Zukunftshoffnung Jesajas zu konstruieren!

Zu S. 100 1. Vgl. Greßmann, Eschatol. S. 270ff. und 334ff.

2. L. יִרְדֹּד.

3. Streiche den Anfang von v. 3 והריחו ביראת ה׳, was nach LXX aus וְחָנִיתֹ בִּי יִרְאַת ה׳ verschrieben und Variante zu v. 2 ist.

4. L. לֹא statt וְלֹא. Vielleicht sind v. 3 und 4 Zusätze.

5. L. לַעֲנִבֵי אֶרֶץ, und im folgenden עֶרֶץ statt אֶרֶץ.

6. L. מְאוּמָנָה. Einmal wird אֱזוֹר durch ein Synonymon zu ersetzen sein, חָגוֹר o. ä.

Zu S. 101 1. L. יְרִידִים. 2. L. [תִּתְעָצִ]ין.

3. L. mit Beer מְעִינֹת.

4. Duhms Argumente gegen die Originalität des abschließenden Distichons sind nicht überzeugend.

Zu S. 102 1. L. וְשָׂרִים. 2. L. mit Marti וְגֶבֶר מִסְתָּר כְּנֶגֶם.

3. Streiche das prosaische Komplement לְדַבָּר. 4. L. וְלֹא.

5. Die folgenden lehrhaften Ausführungen sind schwerlich jesajanisch.

Zu S. 103 1. L. וַיַּהֲמֹל = וַיַּהֲמָל. Die Schreibung entspricht der in der Poesie üblichen Verschleifung.

2. Derselbe Fall wie 11, 5; man wird das einemal הצדקה durch ein Synonymum ersetzen müssen. חשקט ובטח ist wohl auf Grund von 29, 15 an Stelle eines pointierten Synonymons zu שלום getreten. Vielleicht ist מַמְחִיתֹ (Hiob 12, 6) oder מַעֲשֵׂהוּ zu lesen. Möglich wäre freilich auch מַמָּה עַד־עוֹלָם, doch ist letzteres wohl spätere Auffüllung des Stichos.

3. v. 19 ist wohl ein textlich entstelltes Zitat (l. וְיָרַד), das vom Rande her eingedrungen ist.

Zu S. 107 1. Vgl. KB II, S. 96ff.

Zu S. 108 1. Vgl. Smith-Sayce, History of Sennacherib, translated from the cuneiform Jnscriptions (London 1878) S. 90ff. Dazu kommen ergänzend die Notizen des Memorial Tablet Zl. 19ff. (a. a. O. S. 102ff.), wo wir erfahren, daß auch in Til-Barsip am Euphrat Schiffe gebaut, also zwei Flotten ausgerüstet wurden.

Digitized by Google

2. Vgl. Stierinschrift Nr. 4 Zl. 94ff. (a. a. O. S. 96f.); dazu Stierinschrift Nr. 3 (S. 88f.), Prismainschrift IV, 21ff. (KB II S. 101) und Memorial Tablet Zl. 24ff. (a. a. O. S. 103). Vgl. auch MVAG 1902, 79ff.

3. Vgl. KB II S. 278f., Winckler, Textbuch[2] S. 63.

4. D. h. das Heiligtum des Sonnengottes wurde geschont.

Zu S. 109 1. Vgl. KB II S. 102f.

2. ṣâbân šulutiia = Gardetruppen?

Zu S. 112 1. Vgl. Tiele, Bab.-ass. Gesch. II S. 305. Ebenso O. Weber (AO VI, 3 S. 20).

2. Das Memorial Tablet spricht von 150000 gefallenen Feinden! Rechnet man auch nur $^1/_3$ davon, und nimmt an, daß Sanherib entsprechend große Verluste gehabt hat, so wäre die Schlacht noch blutig genug gewesen. Bei Cannae kämpften ca. 70000 Römer gegen ca. 50000 Punier. Der römische Verlust auf dem Schlachtfelde betrug ca. 48000 Mann, der Hannibals etwa 5700 Mann, vgl. Delbrück, Gesch. d. Kriegskunst I S. 281ff.

3. Am krassesten offenbart freilich erst die Eroberung und Zerstörung von Babel nach dieser Schlacht (689) den brutalen Charakter der Machtkämpfe und Kriegsführung Sanheribs. Mit Recht sagt O. Weber (a. a. O. S. 24f.), die Zerstörung Babels, durch die Sanherib vor aller Welt den Beweis gab, daß er willens war, über alle Traditionen der ganzen Weltgeschichte hinweg, unter völliger Auflösung aller bisher gültigen »göttlichen« Ordnung sein Reich auf den Rechtsgrund seiner Macht zu stellen, habe alle Greuel wildester Raserei und sinnloser Grausamkeit im Gefolge gehabt. Aber es darf jetzt auf Grund des Scheilschen Fragments über Sanheribs zweiten Zug nach Südsyrien (s. zu S. 117, 1) als ziemlich sicher gelten, daß jenes furchtbare Ereignis erst nach dem arabisch-ägyptischen Kriege stattgefunden hat. Es gehört also nicht direkt in unsere Darstellung hinein, doch hilft es uns, den Grund und die Berechtigung des Verwerfungsurteils, das Jesaja im Namen Gottes über den Welteroberer fällte, zu verstehen.

Die Beschreibung der Zerstörung Babylons steht auf der sog. Bavianinschrift (vgl. Pognon in der Bibliot. de l'Ecole des haut. Etud. 1879f. und Pinches in Records IX, 21ff., KB II S. 116f.) und lautet folgendermaßen: »Auf meinem 2. Zuge zog ich eilends gegen Babylon, das ich zu erobern im Sinne hatte. Ich eilte heran wie ein Unwetter, wie ein Orkan warf ich sie nieder. Ich belagerte die Stadt .... und nahm sie durch die gewaltige Kraft meiner Hände (?). Ich ließ keinen ihrer Einwohner am Leben, weder groß noch klein, und füllte die Straßen der Stadt mit ihren Leichen an. Šuzub, den König von Babylon, selbst, seine Familie ..... ich führte sie in mein Land. Ich plünderte die Schätze der Stadt, überließ meinen Kriegern Gold, kostbare Steine, alle Reichtümer, und sie raubten sie. Die Götter, die daselbst wohnten, ergriffen die Hände meiner Krieger und zerbrachen sie, schleppten ihre Schätze fort.....

Digitized by Google

Die Stadt mit ihren Häusern zerstörte, verwüstete, vernichtete ich mit Feuer von unten bis oben. Ich zerstörte alles, die Mauern und Wälle, die Tempel der Götter, den Stufenturm aus Backstein und Erde und warf sie in den Fluß Araḫti. In ..... der Stadt grub ich Kanäle (?), ich überschwemmte mit ihren Wassern den Platz der Stadt. Ich zerstörte ihre Fundamente und ich machte ..... Auf daß man in Zukunft den Platz dieser Stadt und der Göttertempel nicht wiederfinden könne, setzte ich sie unter Wasser und .....«

Zu S. 114 1. Vgl. Stierinschrift 2 und 3 bei Smith-Sayce S. 86 und Memorial Tablet Zl. 18f., ebd. S. 86f.

2. Chron. ed. Schoene p. 27 sq. u. 35 sq. Ich zitiere im folgenden nach Müller, Fragm. II 504 u. IV 482.

Zu S. 117 1. Es kommen in Betracht a) zwei direkte Nachrichten über den Feldzug (Memorial Tablet vgl. Smith-Sayce, Sennach. S. 137f., und dazu jetzt das von P. Scheil gelesene Fragment, in dem der Zug direkt an den 8. girru Sanheribs d. h. die Schlacht bei Ḫalule (s. o. S. 111) angeschlossen wird; die auf den Araberkrieg bezügliche Stelle hat Sch. in der Orient. Ltztg. 1904 Sp. 69f. abgedruckt); b) die Notizen Assarhaddons und Assurbanipals über Sanheribs Zug nach Arabien, vgl. KB II S. 130 (KT[2] S. 50f.) und Smith-Sayce S. 138f.. Der Haupteffekt dieses Zuges scheint die Erstürmung und Plünderung von Adumu (bei Scheil: Adummatu) gewesen zu sein. Über die verschiedenen Deutungen dieses Namens vgl. Prášek a. a. O. S. 39.

2. So Prášek, der geneigt zu sein scheint, Sanheribs Kämpfe in Cilicien, von denen Berossos und Abydenos berichten, mit den arabisch-ägyptischen Unternehmungen zu einem großen Kriegszuge nach Westen zusammen zu fassen, vgl. a. a. O. S. 41f.: »Diese Kämpfe in Nordsyrien und Kappadozien müssen der südsyrischen und arabischen Expedition vorangegangen sein, da Sanherib erst nach der Besiegung des in seiner rechten Flanke drohenden Feindes in die Lage gekommen war, den Herd der Koalition in Südsyrien anzugreifen«.

Zu S. 118 1. Vgl. O. Weber AO VI, 3 S. 21. Weber hält (nach brieflicher Mitteilung) an diesem chronologischen Ansatz fest trotz Wincklers Einwendungen. Näheres darüber in seiner demnächst zu erwartenden Ausgabe der Sanheribinschriften.

2. Oder sein Nachfolger Manasse, falls dieser bereits 692 zur Regierung gekommen ist, Vgl. KAT[3] S. 316ff.

Zu S. 119 1. Die Übersetzung ist sehr zweifelhaft und nur ein Versuch, des Textes Herr zu werden. Den Ausdruck אדר מעבר לנהר־כוש halte ich mit andern für eine prosaische Glosse, die das angeredete Land geographisch näher bezeichnen will. Jesaja hat wohl kaum so vage Vorstellungen von dem Stammlande der seit mehr als einem Menschenalter in Ägypten dominierenden äthiopischen Dynastie gehabt,

Digitized by Google

daß er es als jenseits d. h. südlich der Ströme von Kuš gelegen charakterisiert hätte. Es geht aber nicht an, v. 1a gleich mit v. 2 zu verbinden. Deswegen stimme ich Marti bei, wenn er das versprengte und hinter der Charakteristik v. 2 ganz unmögliche Stück hinter ארץ צלצל כנפים einfügt, lese also

הוי ארץ צלצל כנפים אֲשֶׁר בזאו נְהָרִים,

ohne freilich zu verkennen, daß der Text auch so noch Bedenken erweckt.

2. L. mit Winckler צִיִּים. Boten und Papyruskähne (l. וּכְלֵי־גמא) setzt ein Jesaja sicher nicht in Parallele.

3. Das überlieferte מן־הוא והלאה ist offenbar Schreibfehler. Nicht übel und jedenfalls dem Sinne nach richtig Cheyne: מְהֻלָּל.

4. L. קַוְקָו. — In v. 3 folgt zunächst der Rest eines Stichos (כל־ישבי תבל ושכני ארץ) und dann (nach Ausscheidung des überflüssigen הָרִים) ein glatter Doppeldreier: כִּנְשֹׂא נֵס תִּרְאוּ וְכִתְקֹעַ שׁוֹפָר תִּשְׁמְעוּ. Das kann nicht die Fortsetzung von v. 1f. sein, ist aber deswegen nicht späterer Zusatz, wie Marti behauptet, der sofort wieder einen Hinweis auf das eschatologische Dogma vom Endgericht wittert. Man könnte in dem Bruchstück den Anfang des mit לָכֵן beginnenden und zwischen v. 4 und 5 anzusetzenden Abgesanges der Dichtung sehen, wenn sich nicht die bildliche und unbildliche Ausdrucksweise zu hart stoßen würden und der durch קציר vermittelte Anschluß von v. 5f. dadurch verloren ginge. So wird nichts übrig bleiben, als in v. 3 den Rest einer inhaltlich parallelen Dichtung zu sehen, denn der Sinn kann nur sein, die Völkerwelt auf das bevorstehende Schauspiel, die über Assur hereinbrechende Katastrophe, aufmerksam zu machen. Das entspricht genau den Erwartungen Jesajas in jener kritischen Zeit.

5. v. 6b ist vielleicht Variante zu 6a.

Zu S. 120 1. Nur Winckler (Alt. Unters. S. 146 ff.) hat versucht, Jes. 18, 1 ff. auf Verhandlungen Hiskias mit den Chaldäern (Kaš = Südbabylonien) zu deuten. »Es ist der wirkliche Wortlaut der Warnung, welche Jes. an Hiskia richtete, als dieser im Jahre 720 geneigt war, sich auf ein Bündnis mit Merodachbaladan einzulassen«. In KAT³ S. 271 Anm. 1 hat W. diese ganz unhaltbare Exegese selber in Frage gestellt.

Zu S. 121 1. Sehr richtig sagt Duhm: »Für wortgetreue Wiedergabe einer Rede Jesajas an die Boten von Kusch kann man dies Cap. doch nur dann halten, wenn man glaubt, daß Jes. sich im Verkehr mit den Menschen, zumal Fremden, als Phantast benommen hätte«.

2. Die strahlende Glut »jenes flimmernde Licht, das sich noch oberhalb der Sonne zu befinden scheint, auch nicht von ihr herrührt, sondern einer höheren Sphäre angehört«; die Tauwolke »die allerobersten, feinen, scheinbar unbeweglichen (Cirrus-)Wolken«. Es ist möglich, daß die Bilder auch die Vorstellung des scheinbar ermutigenden und fördernden Gewährenlassens der assyrischen Pläne durch Gott erwecken sollen (Dillman-Kittel z. St.), vgl. o. zu S. 72, 3 am Ende.

Digitized by Google

Zu S. 124 1. Jesaja soll unter Manasse den Märtyrertod gestorben sein. Näheres darüber bei Beer, Martyr. d. Jes. (Kautzsch, Apokr. u. Pseudepig. II S. 122 ff.).

2. Abschnitt II (S. 124—137).

Zu S. 124 2. So ist 1, 14 mit Budde statt des überlieferten מוֹרֶשֶׁת zu lesen; also auch מָרֵשָׁתִי. Es ist durch die englischen Grabungen im Tell Sandahanna als uralte Stadt erwiesen worden und hat seinen Namen מֹרַשְׁתִּי wohl zur Unterscheidung von Orten gleichen Namens erhalten.

Zu S. 126 1. L. [וַיַּחֲרִימוּה].

2. L. וְהַבַּשָּׁאת בֵּית יְהוּדָה wegen v. 5b. — Wellh. schreibt zu v. 5: כל־זאת — was denn alles? Jahwe ist ja erst vom Himmel herab auf die Berge getreten und noch nicht einmal auf dem eigentlichen Schauplatz angelangt, geschweige daß er schon gehandelt und gestraft hätte«, und Marti wiederholt das dem Sinne nach, nicht ohne dabei einen der sattsam bekannten Stadeschen Kraftausdrücke (5a »eine ziemlich ungeschickte redaktionelle Naht«) zu registrieren. Das sind die exegetischen Früchte einer religionsgeschichtlichen Doktrin, nach der der universale Gottesglaube der Propheten nicht Voraussetzung ihrer Geschichtsbetrachtung ist, sondern das Produkt ihrer zeitgeschichtlichen Erfahrungen, und die über das Alter des poetischen Darstellungsmaterials der prophetischen Dichtung nach dem Schema ihrer evolutionistischen Konstruktion entscheidet. Wer die Herkunft dieser Darstellungsformen aus dem uralten eschatologischen Mythus vom Weltuntergang kennt, kann derartige Fragen nicht stellen, denn er weiß sofort, daß der Prophet hier den Gedanken des das Bestehende vernichtenden Gottesgerichts über die ganze Welt durch den mythischen Zug vom Weltbrand und Erdbeben illustriert und mit כל־זאת auf die bereits sichtbaren Wirkungen des Gerichts in der Völkerwelt hinweist. Daß es um Israels willen ergeht, entspricht der Stellung, die das Volk Gottes in der weltumspannenden Religion der Propheten einnimmt.

3. L. חַשָּׁאת יְהוּדָה.

Zu S. 127 1. L. אֶלְבָּח שׁוּעָל. 2. L. מָעָקָה. Gemeint ist Samarien.

3. L. נְגִינָה. Das schließende עזי־ירושלים ist sachlich richtige Glosse zu dem poetischen Ausdruck שער עמי. Es ist metrisch nicht angängig, mit Marti עֲדֵי רִי zu verbessern.

Zu S. 128 1. את רגז ist wohl aus Dittographie von אתכה[מל] entstanden. 2. L. עֲרִים.

3. L. לָבָשׁת. Vielleicht hat das Zitat Jer. 26, 18 die ursprüngliche metrische Gliederung bewahrt (Doppeldreier + Dreier).

4. In den folgenden Stichen, deren metrische Gliederung zerstört ist, wird von der Ausrottung der kultischen und mantischen Greuel gesprochen. Die Stelle hat also mit dem Fragment Jes. 2, 6b ff. große

Digitized by Google

Ähnlichkeit. Ein Rest des abschließenden Stichos liegt wohl in v. 14a וְעָשִׂיתִי בְאַף וּבְחֵמָה vor.

Zu S. 129 1. Genannt werden עֵזֶרֶת (?), עָזֵר, אָמָנָן, בַּת־חָאצַל (?) רְיוֹת, לְבָיִשׁ, מַלְשַׁת־גַּת (s. o. zu S. 124, 2) אכזיב. Soweit die Lage bestimmbar, handelt es sich um Städte am Rande der Šephela. — Die Wortspiele bleiben allermeist völlig dunkel, vgl. o. zu S. 78, 1.

2. So vielleicht zu lesen statt des metrisch unmöglichen עלי־הטשפכה יהואי.

3. Vielleicht Zusatz, vgl. Am. 5, 13.

4. L.
בָּזִים הַהוּא יִשָּׂא עֲלֵיכֶם מָשָׁל וְנָנָה נָהִי
לֵאמֹר
חָלַק שָׂדֶר וְאָדֵר וְאֵין מַשִּׁיב
לְשׁוֹבְבִינוּ עֲבֵרִינוּ וַיַּחֲלֹק שָׂדוֹד נְשֹׁהוּגוּ

Das wird dem ursprünglichen Text ziemlich nahe kommen. Das Klagelied ist natürlich im Sinne der um ihr Hab und Gut gebrachten Großen des Reiches gesprochen.

5. Vielleicht ist im 1. Stichos der Vokativ ausgefallen; dann bekämen wir zwei Fünfer 3 : 2. Angeredet ist wohl Jerusalem, und die zärtlich geliebten Kinder sind ironisch zu verstehen. Es sind die Männer der Herrenmoral, auf deren Lasterleben Micha nicht weniger ergrimmt ist wie Amos.

6. Der Text von 10b ist fast heillos korrupt, doch wird der Sinn ungefähr so gewesen sein. L. also mit Grätz u. a. מְמָאָה und חַחֲבֹּלוּ חֶבֶל und נֶחֱרָץ. Richtig Wellh.: »Es wird hier denen das Urteil gesprochen, deren Schuld in v. 8f. dargelegt ist, den Vornehmen und Großen, die gegen ihr eigenes Volk wie Feinde wüten. Sie müssen aus dem Lande hinaus, in dem sie sich so breit machen und so fest einnisten; sie müssen ins Exil«.

Zu S. 130 1. Von einer Belagerung Jerusalems spricht auch das versprengte Stück 4, 14, das nach Wellh.'s Konjektur lautete: »Wohlan denn, ritze dich vielmals (תְּחִתְּדִי תְּחִתְּדִי), einen Belagerungswall haben sie wider dich errichtet (l. שָׂמוּ עָלַיִךְ). Mit dem Stabe schlägt man auf den Backen den Richter Israels». Aber das sind lauter zusammenhanglose Brocken. Eine Gerichtsdrohung Michas mit dem historischen Hintergrunde des durch die antiassyrische Politik Judas heraufbeschworenen Zusammenstoßes mit der Weltmacht sehe ich auch in 6, 9—16 (womit vielleicht 7, 1 ff. zusammenhängt), doch ist der Text so schlecht erhalten, daß man meist nur den Sinn erraten kann. Die baldige Verwüstung des Landes scheint die Pointe des Stückes zu sein, das an Jes. 32, 9 ff., bes. v. 11 ff. erinnert.

2. L. יוֹצְאֵךְ אָבְדוּ.

3. Für נהי ist ein Synonymon zu הולי zu setzen, etwa הֵגִי (Cheyne). Warum הול Bedenken erregen soll (Wellh.), verstehe ich nicht. וַיְחַלְּקָה ist wohl Glosse.

4. Der Schluß des Stichos (der wohl ein Siebener 3 : 4 war im

Digitized by Google

Wechsel mit dem Siebener v. 9b) ist leider durch falsche Exegese verloren gegangen. Natürlich hat Micha nicht vom babylonischen Exil gesprochen; für עד־בבל hat also einmal ein dem Zusammenhang entsprechender geographischer Begriff gestanden. Der Ausdruck וישכנת בשדה ist dunkel, aber Wellh.s Hinweis auf Hos. 2, 10 f. hilft nichts, denn hier ist ursprünglich gewiß nicht von der erziehenden Wirkung des Gerichts gesprochen worden. Marti, der sich um seines Vorurteils willen, in Micha 4—6 sei nicht ein einziger Vers vorexilisch, auf diese Pointe kapriziert und das Fragment nach Deuterojesaja ansetzt, hat freilich gegen Nowack u. a. darin recht, daß er die Streichung der Worte ובאת עד־בבל für eine gewaltsame Auskunft erklärt. Selbstverständlich muß vor allem der prosaische Abschluß »dort wirst du gerettet werden u. s. w.« fallen.

5. Die von vielen Exegeten konstatierte Differenz zwischen Jesaja und Micha in bezug auf das Schicksal Jerusalems ist nach dem o. S. 52 ff. Gesagten gerade damals nicht vorhanden gewesen. Hat doch Jes. noch nach 701 der Hauptstadt den Untergang angekündigt, vgl. o. S. 79 f. Wellhausen hat zu 3, 12 sehr fein bemerkt, man empfinde bei Micha viel weniger als bei Amos und Hosea das ängstigende Drohen des Geschicks. Aber ich möchte das nicht damit erklären, daß »man sich inzwischen an die Assyrer und an den Gedanken des Untergangs gewöhnt hatte«. Micha spricht auch viel weniger als Hosea und Jesaja von den Gefahren der falschen Politik. Ihm liegt offenbar weit mehr die Kritik der unerhörten sozialen Korruption am Herzen. In beiden Tatsachen darf man wohl am ehesten den Einfluß einer politisch verhältnismäßig ruhigen Zeit sehen, und wird an das Jahrzehnt von 720—710 denken dürfen. Damals war Sargon im fernsten Norden und Osten beschäftigt, und die Kleinkönige Palästinas hatten gute Tage. Sie konnten ruhig die Köpfe zusammenstecken und sich in dem Gefühl ihrer künftigen Krafttaten berauschen. Es schien alles gut zu gehen, vgl. 3, 11: »Ist nicht Jahwe bei uns? Uns wird kein Unheil treffen!« Umso großartiger erscheint die Sicherheit, mit der Micha diesem verlogenen Treiben das verdiente Gericht in Aussicht stellt. Sie offenbart ihr Hervorgehen aus der Tiefe einer Frömmigkeit, für die Gott nicht in Tempeln von Menschenhänden gebaut wohnt, indem sie vor dem Gedanken der Zerstörung des gefeierten Hauptheiligtums Judas nicht zurückschreckt. Das mag für die kirchlich verengte Frömmigkeit der jeremjanischen Zeit härter geklungen haben als 100 Jahre früher, war aber gewiß auch damals ein unerhörter Angriff auf Jahwes Majestät, wie sie der vulgäre Glaube sich vorstellte. Darum blieb das Wort im Gedächtnis des Volkes, vgl. Jer. 26, 17 f.

Zu S. 132 1. Vgl. o. zu S. 96, 3.

2. L. וְאַתָּה בֵּית אֶפְרָתָה הֲצָעִיר בְּאַלְפֵי יְהוּדָה. Gemeint ist natürlich בת־לחם.

Digitized by Google

3. לִי stößt sich mit der 3. Pers. in v. 2. Es ist wahrscheinlich nur ein Rest von להיות.

4. L. אל־בני ישראל. 5. Streiche das 2. יהוה.

6. Hinter וישבו muß etwas ausgefallen sein, denn ישב heißt, trotz den Exegeten, nicht in Sicherheit wohnen. Vielleicht steckt ein Rest davon in den außerhalb des Metrums stehenden Worten v. 4a והיה זה שלום. — Die folgenden, wahrscheinlich mit והיה eingeleiteten vv. 4 und 5 müssen aus einem andern Zusammenhange hierher gesetzt sein, da der Übergang in die 1. Pers. völlig unmotiviert ist und der sachliche Widerspruch zwischen v. 1—3 und 4—5 auf der Hand liegt. Die rätselhaften Worte spotten jeder Erklärung, und es ist entschieden klüger, sein Nichtwissen einzugestehen, als sich in unmögliche Harmonistik (vgl. Barnes, Expos. 1904, 185ff.) zu verirren oder Geschichte zu machen (vgl. Marti z. St.).

7. Dasselbe gilt von Martis (u. a.) Argumentation, erst als der Thron Davids in Jerusalem nicht mehr existierte, habe man die neuen Davididen aus Bethlehem erwarten können — was mit dem üblichen Verweis: schon Stade etc. (*αὐτὸς ἔφα*!) bekräftigt wird. Aber Micha schafft ja gerade mit 3, 12 die Voraussetzung für diese Erwartung!

Zu S. 133. 1. Man wird an das versprengte Stück Zach. 9, 9f. erinnert, wo auch der König der Zukunft seiner Herkunft nach im Gegensatz zu den herrschenden Kreisen steht.

Zu S. 134 1. יתר אחיו (v. 2) kann nur von der dezimierten Bevölkerung des ehemaligen Nordreichs verstanden werden. Micha erwartet also deren Wiedergewinnung für das zukünftige Reich der Gerechtigkeit, vgl. S. 136 zu 4, 8. Das hat zwar weder bei Amos noch bei Jesaja seine Parallele, kann aber mit Hos. 3, 5 (vgl. o. zu S. 38, 1) zusammengestellt werden, wo auch die Hoffnung auf die Vereinigung Judas und Israels unter dem Szepter des neuen David zum Ausdruck kommt, und kehrt mit bewußter Beschränkung auf die religiöse Wiedergeburt bei Jeremja (31, 2ff. 15ff.) wieder. An Reflexionen über Gottes Wege mit den Resten der alten israelitischen Reichsherrlichkeit wird es zwischen Hosea und Jeremja in prophetischen Kreisen sicher nicht gefehlt haben, wenn sie wohl auch nicht im Zentrum der Zukunftshoffnung standen. Die religiöse Verbindung mit Jerusalem ist nach dem Fall Samarias wahrscheinlich eifrig gepflegt worden, vgl. Jer. 41, 4ff., wo man am ehesten an einen Büßerzug nach dem zerstörten Heiligtum von Jerusalem zu denken hat. Hos. 2, 2 handelt es sich um die Diaspora.

Zu S. 135 1. Vgl. Jes. 6, 13 und 1, 25.

2. Öfter noch läßt sich der Wechsel von Siebener 3 : 4 und 4 : 3 innerhalb eines solchen logischen Ganzen beobachten.

3. L. m. LXX וְהָיָה שְׁאֵרִית יַעֲקֹב בַּגּוֹיִם. Das folgende בקרב עמים רבים ist aus v. 7, wo es sachlich und metrisch unentbehrlich ist, hier eingedrungen, denn es stört das Metrum.

4. Marti u. a. sehen das tertium comparationis in der unzähligen

Digitized by Google

Menge der Tau- und Regentropfen und denken an das wunderbare Wachstum Israels unter der Völkerwelt. Das widerspricht aber entschieden dem Sinn der Wendungen מטל מאת יהוה und מרביבים עלי־עשב und scheitert an v. 6c.

5. Soll v. 6c אשר־לא יקוה לאיש וגו׳ überhaupt im Zusammenhange Sinn haben, so kann der Ausdruck nur so verstanden werden. Also אשר־לא = quod non, vgl. LXX ὅπως μή, was auch dafür spricht, daß אשר hier nicht relativisch zu fassen ist. Worauf soll es sich denn auch beziehen? Tau und Regen, »der nicht auf Menschen warten muß etc.« d. h. der ohne Zutun von Menschenhand entsteht (so Marti; ähnlich Nowack) wäre nicht nur absurd als Bild für das wunderbare Wachstum Israels, sondern überhaupt Erzeugnis einer abnormen Denk- und Sprechweise. Aber auch die syntaktisch am nächsten liegende Beziehung auf עשב ist ausgeschlossen, weil dann der Relativsatz zur bloßen rhetorischen Phrase wird.

Zu S. 136 1. Streiche ובאת als erklärende Glosse zu dem seltenen תאתה.

2. L. mit Wellh. בְּמַלְכַּת בֵּית יִשְׂרָאֵל.

2. Abschnitt III (S. 137—147).

Zu S. 138 1. L. וּבָבֶד.

2. MT וְיָהֵן פִּתְאֹמָה עַל לְחָנֵי עַצִּים, was weder ein älterer noch ein späterer hebräischer Dichter gesagt haben kann, weil es absurd ist, Jahwe einen irreführenden Zaum zu nennen. Das Synonymon zu להמזח kann nur ein Verbalbegriff gewesen sein, daher Duhm sachlich richtig וָאָסִר מְתֹזֵח konjiziert.

Zu S. 139 1. Die Umstellung von v. 29 und 30, die auch Marti befürwortet, ist notwendig, weil v. 30 die Voraussetzung für die v. 29 zu grunde liegende Vorstellung vom himmlischen Schlachtgesang ist.

2. L. aus metrischen Gründen מְקוֹלוֹ und streiche בשבט ימה, ebenso nachher den Relativsatz אשר יניח ה׳ עליו, beides exegetische Glossen zu v. 32.

3. L. מַשָּׂה und מוּסָדֹה.

4. L. wegen des Rhythmus בְּתֹף וּבְכִנּוֹר; ferner בְּמִלְחֲמוֹת.

5. Streiche גַּלְחֵם גַּם (so ist zu lesen) als exegetische Glosse.

6. L. מֵאֲחֲמוֹל und streiche die Glosse גם־חוא לשלך.

7. L. חֲצֻמָּק חֲחַמָּב. 8. L. מְרֻחָתֹה.

Zu S. 141 1. Streiche den voraufgehenden prosaischen Einsatz ביר אבדיך חרצת אדני, durch den das Lied in den Zusammenhang der Legenden eingestellt werden soll. — L. im folgenden בְּרֶכֶב.

2. וָאֲבִיא, ferner וָאֲבוֹא und וָאַחֲרִיב, da hier nach dem Vorbilde von Jes. 10, 5 ff. (vgl. 14, 12 ff.) auf vergangene Heldentaten des Großkönigs hingewiesen werden soll.

Digitized by Google

3. L. nach dem Paralleltext 2. Reg. 19, 23 עִלֵּין.
4. L. nach dem Paralleltext מֵימֵי זָרִים.
5. L. וְצַרְתִּיהָ. 6. L. נְתַתִּי.

7. Der überlieferte Text ist korrupt, obige Übersetzung nur ein Notbehelf.

8. L. am Anfang לְפָנֵי קָדְמָה.

Zu S. 142 1. Auch hier dürfte der Text nicht in Ordnung sein, wie aus dem schlechten Parallelismus und dem losen Anschluß von v. 29 an v. 28 hervorgeht. — Streiche am Schluß von v. 28 die Dublette יראת תחתיוך אלי, am Anfang von v. 29 יען, und l. יְהִתְחַנְּנָה und הִשְׁאִינָה

Zu S. 143 1. Vgl. Peiser, MVAG 1898 S. 265 und KAT[2] S. 83. — Über Assarhaddons als Statthalter von Babylonien vgl. Winckler, Forsch. I S. 418, II S. 55 f.

Zu S. 144 1. Das A. Test. (2. Reg. 19, 37) nennt zwei, Adrammelekh und Sareṣer, ebenso Josephus und Abydenos. Berossos und die babylonische Chronik sprechen von einem Sohn (Nergilos).

2. Das Gedicht ist durch die redaktionelle Klammer 14, 1—3 mit der Weissagung vom Untergange Babels 13, 1—22 in Verbindung gebracht und so zu einem משׂא על־מלך בבל geworden. In Wirklichkeit ist es ein völlig selbständiges Stück, das mit 13, 1 ff. nichts zu tun hat. Ohne die Notiz 14, 3 würde niemals ein Exeget darauf gekommen sein, die Elegie 14, 4 ff. auf Nabunaid zu beziehen, weil sie selbst auch nicht den geringsten Anhalt dafür bietet. Daher sind denn auch die positiven Argumente für die nachexilische Abfassung des Gedichts die denkbar schwächsten. Während Duhm überhaupt verzichtet, solche beizubringen, begnügt sich Marti mit dem Hinweis darauf, daß Nabunaid große Bauten aufgeführt und gegen Empörungen im eigenen Volke zu kämpfen gehabt habe. Das soll sich nämlich in 14, 8 und 20 reflektieren! Kein Wunder, daß eine Exegese, die sich an solchen Beweisen genügen läßt, dafür kein Empfinden hat, daß das Gedicht 14, 4 ff. nur aus dem Eindruck einer epochemachenden geschichtlichen Persönlichkeit verständlich wird, darum auch nicht Weissagung von Zukünftigem, sondern nur Rückblick auf Vergangenes sein kann. Die Beziehung auf den unbedeutenden Babylonier Nabunaid ist so ziemlich das gröbste Mißverständnis des großartigen Spottliedes Jes. 14, 4 ff.

Nach dem Vorgange von Winckler (Forsch. I S. 193 und 414) und Cobb (Journ. of Bibl. Lit. 1896, 18 ff.) denken jetzt auch Jeremias (A. Test. i. L. d. A. O. S. 305 und 340) und Wilke (a. a. O. S. 83 f.) mit Recht an einen assyrischen König, und unter diesen kann es sich kaum um andere als Sargon oder Sanherib handeln. Aus der Charakteristik des unrühmlich gefallenen Königs (vgl. bes. v. 4 ff. und 17 f.), der deutlichen Beziehung von 2. Reg. 19, 21 ff. auf die 3. Strophe unseres Liedes und aus dem tiefen Haß des Dichters gegen den Welt-

Digitized by Google

eroberer scheint mir mit Sicherheit hervorzugehen, daß **Sanheribs Tod der Anlaß** zu diesem ironischen Klageliede gewesen ist. Winckler hat freilich den Einwand erhoben, es heiße in unserm Liede »Du bist fern von deinem Grabe hingestreckt .... **unter Schlachtgefallenen**«, und das lasse keine andere Deutung mehr zu als auf den Tod Sargons; Sanherib habe ein regelrechtes Begräbnis gefunden. Aber abgesehen davon, daß der Text von 14, 19 ganz unsicher ist, mithin der Ausdruck מטעני חרב an sich noch nichts beweist, haben wir kein Recht, von unserm Dichter einen historisch treuen Bericht über den Tod des Großkönigs zu erwarten, denn wir wissen nicht, welche Version über dieses Ereignis ihm zu Ohren gekommen war. Gewiß hat Winckler recht, wenn er sagt: »Wir wissen jetzt, wie aufmerksam man alle politischen Vorgänge verfolgte und wie genau und in verhältnismäßig kurzer Zeit man über alle Ereignisse von Bedeutung überall unterrichtet war«. Aber das schließt nicht aus, daß die Kunde von dem schrecklichen Ende des großen Gotteslästerers auf ihrem Wege nach dem Westen in verschiedener Weise entstellt wurde. Auch hieße es der Phantasie des Dichters gar zu enge Grenzen ziehen, wenn man bei ihm authentische Nachrichten über das Schicksal der Leiche des Königs suchen wollte.

3. L. מִרְהֻבַת.

4. Da der Sechser das Metrum der Elegie durchbricht, wird יחות zu streichen und שִׁבְרֵי = שִׁבְרֵי zu lesen sein.

5. L. nach dem parallelen מִלִּי־חֶשְׁכָּךְ : מִלִּי־סֹחַר. 6. L. מִרְמַת.

7. Streiche לָךְ als metrisch überschüssig. 8. L. חָקַם (inf. abs.).

9. Besser als das überlieferte Passiv ist die Lesart יְרָצֵץ. — L. מְבַשָּׂרָה.

10. L. הֵילֵל = leuchtendes Gestirn. Gut gibt Duhm die Kraft des gewählten Bildes durch obige Übersetzung wieder.

11. Es wird אֵיךְ zu ergänzen sein (Budde).

12. So nach Gunkels Vorschlag: חֹלֵשׁ עַל־גּוֹיִם. Der Text ist zweifelhaft.

13. Besser als das rhythmisch schwerfällige בלבבך ist: בְּלִבָּךְ.

Zu S. 145 1. L. עֲרֵיתָ.

2. Streiche איש בבירו als erklärende Glosse zu מלם שכבו בכבוד. Nach Schwallys Vorschlag lese ich נִגַּל für das unmögliche נִגְּרוּ, und ziehe dann den Anfang und Schluß von v. 19 in obiger Weise zusammen: נִגַּל נחתם מְקֻבָּר פצוי מובס. Der Schluß des Gedichtes ist leider verstümmelt. לָבָשׁ, falls überhaupt richtiger Text, schwebt ganz in der Luft. In חרגים, woraus in LXX Berge geworden sind, sieht man mit Recht eine Erklärung des seltenen מטעני חרב, und für den Rest empfiehlt sich die Konjektur יוֹרְדֵי אֶל־אַרְגֵּי בוֹר. Aus diesen Resten und v. 20a ist zu erschließen, das von dem Schicksal der Leiche des gefallenen Königs die Rede war: er soll kein ehrliches Begräbnis finden »bei seinen Vätern«, sondern sein Leichnam soll unbestattet liegen bleiben, daher ihm in Scheol nur ein Platz in der Ecke (»in der tiefsten Hölle« v. 15) beschieden ist. — v. 20b ist metrisch verdächtig; auch zu einem

Digitized by Google

Doppelvierer lassen sich die beiden Aussagen nicht gut vereinen. In v. 21 dürfte der Schluß der Elegie vorliegen.

3. L. אֲבִיהֶם und am Schlusse עִיִּים für das überlieferte ערים.

3. Abschnitt I (S. 148—161).

Zu S. 149 1. Der Bericht darüber ist jetzt im Annalenfragment eingeschaltet in den über den 10. Feldzug (671), KT² S. 53 ff. (vgl. o. zu S. 28, 1) und lautet: Im Verlauf meines Feldzuges gegen Ba'al, König von Tyrus, der auf Tarḳû, König von Kûsi, seinen Freund, vertraute, das Joch Assurs, meines Herrn, abgeschüttelt, mir Trotz geboten hatte: Belagerungswerke errichtete ich gegen ihn, Speise und Trank, ihren Lebensunterhalt, schnitt ich ab. Vgl. hierzu Winckler, Forsch. II S. 65 ff. — Vor den ersten Zug nach Ägypten fällt wahrscheinlich auch die Expedition ins Land Bâzu (KB II 131 ff. u. 145 f.) d. h. nach dem östlichen Arabien, so daß Assarhaddon durch Befestigung der assyrischen Suveränität in Syrien und Arabien den Kampf gegen Taharka planmäßig vorbereitet hat.

2. Vgl. Schrader in den Mitteil. aus d. orient. Samml. des Kgl. Mus. z. Berlin I (1893) S. 30 ff.)

3. Noch nicht ediert. Vgl. TSBA VII 347 ff.

4. KB II S. 153 ff. — Vgl. zum Thema Winckler, D. Sargoniden u. Ägypten nach d. assyr. Quellen (Unters. z. ao. Gesch. S. 91 ff.).

5. Das wenige, was die Denkmäler über Taharka, berichten, siehe jetzt bei Breasted, Ancient Records IV S. 455 ff. Zur Tanisstele vgl. noch Schaefer Z. aeg. Spr. 1900, S. 51 und 52.

Zu S. 150 1. Zur Debatte darüber vgl. aus neuester Zeit Winckler (Im Kampf um d. alten Or. II S. 44 ff.), wo auch E. Meyers Ausführungen (Israel. und ihre Nachb. S. 457 f.) kritisiert werden, vgl. o. zu S. 28, 1.

2. Über den Marsch Assarhaddons von Apḳu bis nach Rapiḫi vgl. Šanda MVAG 1902, 2 S. 58.

3. Vgl. Babyl. Chron. IV, 30 f. Der 4. Zug Assarhaddons gilt zugleich als Assurbanipals 1., vgl. KB II S. 159 ff. und 237 f. und Winckler, Forsch. I S. 478 ff.

4. Winckler (a. a. O. S. 482) nimmt an, daß Theben schon damals geplündert wurde, aber der Bericht KB II S. 161 spricht nicht dafür.

5. Vgl. hierzu Winckler a. a. O. S. 479 ff.

Zu S. 153 1. The times of Jesaiah (1889) S. 39 und 65; vgl. Cheyne, Einl. i. d. B. Jes. S. 114 ff.

2. Vgl. v. 2:

Ich will Ägypten wider Ägypten aufstacheln,
daß sie kämpfen einer gegen den andern,
Jeder gegen den Nächsten, Stadt gegen Stadt, Reich gegen Reich,

Digitized by Google

und v. 4: Ich beschließe Ägypten in die Hand eines gestrengen Herrn.
Und ein grimmiger König wird über es herrschen,
Spricht Jahwe Zebaoth.

Metrisch ist das freilich unmöglich.

Zu S. 154 1. Zuerst in Stud. u. Krit. 1893 S. 383 ff. Vgl. außerdem Expos. 1895, S. 372 ff., Encycl. Bibl. II 1921 ff. und Gesch. d. althebr. Lit. 1906, S. 90 ff.

2. Einl. i. d. A. T. § 34. — Vgl. auch Baudissin, Einl. S. 544. — Im folgenden habe ich die Trümmer der Spruchkomposition, so gut es überhaupt ging, geordnet und übersetzt, bin mir aber des Hypothetischen meines Rekonstruktionsversuches wohl bewußt.

3. Gleich der Anfang des Scheltgedichts ist hoffnungslos verderbt. MT bietet den unmöglichen Text וְאַף כִּי־הַיַּיִן בּוֹגֵד. Nach Analogie des Folgenden sieht man darin den Rest eines mit הוֹי beginnenden Stichos, Aber die vorgeschlagenen Ergänzungen dazu sind textkritisch höchst problematisch. Sachlich werden die Exegeten im Recht sein, wenn sie als Inhalt der ersten Hälfte des Stichos die Begriffe Stolz und Hochmut oder ähnliches festlegen. Was neuerdings Duhm (D. Buch Habakuk 1906), der mit 2, 4 einen neuen Abschnitt beginnen läßt, in Vorschlag gebracht hat, ist schon aus metrischen Gründen nicht annehmbar.

4. MT וְלֹא יְנָוֶה, was Wellh. nicht übel in וּלְא יִנְוָה (er wird nicht satt) verbessert hat. Aber hier bleibt alles unsicher.

5. v. 6 ist eine prosaische Glosse, die auf Jes. 14, 4 zurückzugehen scheint und die Weherufe Hab. 2, 5 ff. unter den Gesichtspunkt des מָשָׁל stellen will. Duhm hat richtig gesehen, daß, wenn v. 6 ursprünglich ist, die Weherufe erst hinter diesem Stichos beginnen können. Aber diese enthalten weder Spott- noch Rätselworte, darum ist es übereilt, um eines sachlich ganz unmöglichen und formal beleidigenden Verses willen den Anfang unserer Komposition so zu vergewaltigen, wie es Duhm getan hat.

6. Vielleicht unter Streichung von לָמוֹ mit dem Fünfer v. 7a zu einem Siebener 3 : 4 zu vereinigen.

7. v. 8b = v. 17b ist versehentlich auch hier eingesetzt worden.

8. Streiche das sachlich überflüssige רַע.

9. Da קְצוֹת בַּשְּׁמִים רָגְזִים in v. 10 in der Luft schwebt, ziehe ich es zu dem Halbstichos v. 9. Vielleicht ist für קְצִית eine Form von רצץ zu lesen, etwa לִצְּץ.

Zu S. 155 1. L. חֲמָא לְנַפְשֵׁךְ.

2. Da v. 17a die 5. Wende überfüllt und v. 17b viel zu eigenartig ist, um als Glosse dem kritischen Stift zu verfallen, so ziehe ich trotz mancher Bedenken v. 17a hierher. — L. am Schlusse יְחָמָסֵךְ.

3. L. יְיַיְּגְעוּ (so auch Duhm). — v. 13a und 14 können nur entstellte Randbemerkungen sein.

Digitized by Google

4. L. רַעְיֹתוּ (Marti) und מִשָּׁם הֲשָׁחוּ. In שׁכר ואת steckt vielleicht der fehlende Halbstichos zu v. 16b.

5. L. מִצָּרֵיהֶם. — v. 16a wird der Abschluß von 16c sein.

6. L. mit Wellh. חֹרֵצַל.

7. Vielleicht ist das Bild vom Becher in Jahwes Hand, das mit dem Bilde v. 15 nicht recht harmoniert, erst aus Jer. 25 hier nachgetragen. Damit soll aber nicht gesagt werden, daß 2, 15 ff. auf Jer. 25 beruhe, also ein Beweis für die nachexilische Entstehung der Weherufe sei. Das ist eine übereilte Behauptung Wellhausens, die dadurch nicht an Gewicht gewinnt, daß sie von andern wiederholt wird, vgl. Marti z. St. Das Bild vom Zornbecher Jahwes hat Jeremja gewiß nicht erstmalig gebraucht, vgl. Nah. 3, 11.

8. Ob das letzte Wehe über die Götzendiener v. 19 (wozu auch v. 18 gehört) ursprünglich ist, ist sehr fraglich, da die ganze Komposition damit recht matt ausklingen würde.

9. Man kann sich nicht auf Jesaja berufen, weil für eine längere Wirksamkeit H.s jeder Anhalt fehlt.

Zu S. 156 1. 1, 5—11 ist von Giesebrecht (Beiträge zur Jesajakritik 1890 S. 196 f.) als selbständiges Stück innerhalb 1, 2 ff. erwiesen worden. Er irrt aber, wie die meisten Ausleger seit Ewald, wenn er die Weissagung auf das erste Auftreten der Chaldäer bezieht, denn das ist historisch unmöglich. Es gehört wenig Kenntnis der altorientalischen Geschichte dazu, um zu wissen, daß die seit Jahrhunderten bekannten Gegner Babylons (und seiner assyrischen Oberherren) im Mündungsgebiet des Eufrat und Tigris nicht um 605 in dieser Weise von einem Zeitgenossen geschildert werden konnten, vgl. Duhm zu 1, 5 ff. Manche Exegeten geben das auch selbst zu mit der Ausflucht, die Chaldäer seien hier mit Zügen aus dem Bilde der Skythen geschildert. Ich bin mit Duhm (u. a.) der Meinung, daß in 1, 6 חֲצֻפֹתִים auf späterer Eintragung beruht, kann ihm aber nicht in seinem kühnen exegetischen Fluge nach Macedonien folgen. 1, 5 ff. ist ein versprengtes älteres Orakel, das man wegen v. 8 am besten auf den Skythensturm v. J. ± 630 beziehen wird.

2. L. אֲמָרִים.

3. MT ויהי ריב ומדון ישא, was offenbar verderbter Text ist. Ich nehme an, daß in diesen Worten der erste Halbstichos des Doppeldreiers v. 3b steckt.

4. v. 4b ist inhaltlich überflüssig und durch die Wiederholung von על־כן, יצא und משפט verdächtig. Es wird eine das Lied mißverstehende Randnotiz sein.

5. L. אֱלֹהֵי קָדְשִׁי. Ob der Tikkun Sopherim לֹא נָמוּת als לֹא תָמוּת (so Budde und Duhm) in den Text zu setzen und mit v. 12 zu einem Doppeldreier zu verbinden ist, lasse ich dahingestellt sein. Jedenfalls ist v. 12b, als Aussage aufgefaßt, wohl nur als »eine vorgreifende Lösung des Problems in Parenthese« (Wellh.) zu verstehen und darum hier unmöglich. Duhm faßt den Satz als Frage, aber durch diesen

Digitized by Google

Zwischensatz wird die syntaktische Beziehung von v. 12a auf v. 13 gestört. Ist er überhaupt echt, so müßte man ihn vor v. 14 einreihen und am Anfang von v. 14 etwa וְהוּא יַעֲשֶׂה lesen.

Zu S. 157 1. L. mit Wellh. u. a. מַבְגִּיר מִינִים oder besser מַבְגִּיר מִינֵי, wegen רֹשֵׁע.

2. Das in LXX fehlende מְשֻׁנֵּנוּ ist erst durch die Umdeutung des Gegensatzes von צַדִּיק und רֹשֵׁע auf die jüdische Gemeinde in den Text gekommen. Bei unserer Auffassung ist es ganz unmöglich, da der Gegensatz für den Propheten absolut ist.

3. L. wahrscheinlich וַתַּעַשׂ הָאָדָם (Duhm).

4. Streiche das 2. עַל־כֵּן. 5. L. בָּרִיא.

6. L. הַעֲלָם יָרִיק חֵרְמוֹ (Giesebrecht). 7. L. יַהֲרֹג.

8. Es gehört ziemlich viel exegetisches Ungeschick dazu, diese vom Propheten gewählte Verbildlichung der absoluten Ohnmacht der Völkerwelt gegen Assurs Übergewicht zu verkennen. Trotzdem schreibt Marti zu 1, 15, wo er בְּחַכָּה הַעֲלֵהוּ für eine Glosse hält, den Chaldäern dürfte wohl das Angeln zu lange gedauert haben. Zu dieser Würdigung des Dichters bemerkt Duhm witzig: »Man muß ja nicht an Mylord denken, der wochenlang in einem forellenlosen Bache nach Forellen angelt«. Nicht viel besser ist es, wenn die Exegeten bei 1, 16 ihre archäologischen Kenntnisse leuchten lassen und uns belehren, daß nach Her. IV, 62 bei den Skythen Schwertkultus getrieben wurde. Das heißt doch wohl den Dichter Habakkuk gar zu niedrig einschätzen. Sollte er nicht ohne die Skythen den Gedanken haben fassen können, daß Assur das Schwert zu seinem Gott gemacht hat, und dafür ein passendes Bild gefunden haben?

9. L. יְצָצֵי oder ähnliches.

10. L. וַיִּחֲשַׂב עַל־תּוֹכַחְתִּי. Die תּוֹכַחַת gipfelt in der unwilligen Frage 1, 17. Warum das nicht möglich ist, verrät Marti leider nicht.

Zu S. 160 1. Über 1, 5ff. s. zu S. 156, 1. Fast alle Vertreter der Chaldäerhypothese geben ohne weiteres zu, daß diese Weissagung nicht mit dem חָזוֹן 2, 2f. gemeint sein kann, und darin haben sie recht. Wäre 1, 5ff. die Fortsetzung von 2, 4 (so Budde), so könnte ein Hinweis darauf, daß das »grausame Volk« das Gericht an dem רֹשֵׁע vollziehen werde, nicht fehlen. Aber davon steht nichts da, und Nowack weist Buddes Auffassung richtig mit dem Bemerken ab, 1, 5ff und 2, 3f. vertragen sich nicht. Auch Duhms Gründe für die Originalität von 1, 5ff. sind kraftlos. Der Prophet soll hier den soeben in den Gesichtskreis der Juden getretenen Urheber des Frevels (1, 3) — nach Duhms Meinung Alexander und sein Heer — schildern. Aber wie paßt dazu 2, 5ff. und besonders 1, 17, wo über den רֹשֵׁע als eine längst bekannte historische Erscheinung geklagt wird?

2. L. mit LXX אֵלֵךְ.

3. Der Text des ersten Halbstichos ist leider korrupt. Obige Übersetzung nach Wellh., der sinngemäß חֲשָׁנָל eingesetzt hat.

Digitized by Google

3. Abschnitt II (S. 161—174).

Zu S. 163 1. Vgl. Winckler bei Helmolt, Weltgesch. III S. 106 f.

2. Vgl. S. A. Smith, die Keilschrifttexte Assurbanipals (Leipzig 1887 f.).

Zu S. 164 1. Vgl. Cyl. B. VII 87 ff. (KB II S. 214) und dazu Winckler KAT³ S. 97. Nach Cyl. A. VII 82 ff. fand die Expedition gegen Uaite-Ja'ata auf dem 7. girru, also in unmittelbarem Anschluß an die Niederwerfung Babylons, statt.

2. Auf den Aufstand Šamaššumukins wollte Winckler (Alt. Unters. S. 120 ff.) Jes. 21 beziehen, ist aber offenbar selbst davon zurückgekommen, vgl. KAT³ S. 275. Es geht nicht an, v. 9 für das überlieferte בבל einfach נינוה zu setzen, weil für die Erwartung der Eroberung Ninives damals nicht der geringste Anhalt vorlag, vgl. u. zu Nahum. Aber es muß die Möglichkeit zugegeben werden, daß ältere gegen Assur gerichtete Prophetensprüche auf den Fall Babels umgedeutet worden sind. So ist z. B. von Winckler (Forsch. I S. 491, Anm. 2) Jes. 51, 27 f. richtig als älterer Ausspruch über Ninive (Assur) erkannt worden:

Erhebt ein Panier auf Erden, stoßt in die Posaune unter den Völkern,
Ruft auf wider sie Reiche, Urartu, Mannai und Aškuza!
Mustert wider sie die tiphṣar,
führt Rosse heran wie Heuschreckenschwärme (?),
Weiht Völker wider sie zum Kriege,
der König der Madai und seine Statthalter und alle seine Großen.

Der Text z. T. in Übereinstimmung mit Cornill, D. Buch Jeremia, zu 51, 27 f. — Seit Ewald leiten viele Exegeten Mich. 6, 1—8 aus der Zeit Manasses her, m. E. mit guten Gründen, denn die schmerzliche Klage 6, 3 עמי מה־עשיתי לך ומה הלאיתיך ענה־בי und die herrliche Antithese vom falschen und wahren Gottesdienst 6, 6 ff. passen tatsächlich auf keine Periode besser als auf die Regierung Manasses mit ihren grausigen Verirrungen in kultische Superstition. Aber für unser Thema werfen die wenigen Verse nichts ab.

3. Vgl. zu obiger Darstellung Winckler, Forschg. I S. 484 ff. (KAT³ S. 100 ff.).

4. Vgl. KB II S. 172 ff.

Zu S. 166 1. Die Gründe, die gegen die Echtheit von 3, 1—13 vorgebracht werden, beruhen auf unzureichenden sprachlichen Axiomen und hauptsächlich auf den bekannten biblisch-theologischen Konstruktionen der Schule. Daß Jahwe erst von Deuterojesaja an אלהים heiße in dem Sinne, daß er seinen Verpflichtungen nachkomme (so Schwally, von dem Marti dieses Argument übernommen hat), spielt dabei eine besondere Rolle und wird von Marti dahin ergänzt, daß der Gedanke der Aufrechthaltung der Naturordnung (vgl. v. 5) gleichfalls Deuterojesaja zur Voraussetzung habe.

Digitized by Google

2. MT לא גָרְמוּ לבקר, was nicht zu erklären ist.

3. L. וְלֹא נעהר und streiche לאור als Glosse zu משפטו יתן.

4. Streiche מבלי־איש.

5. L. תִּירָא und תִּקַּח. 6. L. מֵעֵינֶיהָ.

7. L. אָסֹף אֶאֱסֹף und im folgenden אָסֹף (inf. abs.). Das zweite אָסֵף ist zu streichen.

8. v. 3b ist ganz zu streichen. Die Glosse wird ursprünglich gelautet haben וְהִשְׁמַדְתִּי את־הרשעים מעל פני האדמה.

9. L. וְהִכְרַתִּי אֶת־שֵׁם הַבַּעַל כְּמָרִים עִם־כֹּהֲנִים, doch kann מן־המקום הזה recht gut ursprünglich sein, da ja tatsächlich in Jerusalem die superstitiöse Reaktion unter Manasse kulminierte.

Zu S. 167 1. So nach Nestles Vorgang auch Marti, doch kann der Tropus »die Jahwe anbeten und bei Milkom schwören« beabsichtigt sein. — L. הַנִּשְׁבָּעִים בְּמִלְכֹּם.

2. Streiche wegen des Metrums ואשר; oder שֶׁלֹּא־בקשו יהוה? Der Vers ist jedenfalls ein glatter Siebener 3 : 4, was Marti nicht verstanden hat, der hier eine prosaische Interpolation, die von den Heiden spricht (!), wittert.

3. Streiche den Einsatz כי־קרוב יום ה׳ und das zweite יהוה.

4. Greßmann (Eschatol. S. 136f.) meint, die geladenen Gäste seien hier identisch mit dem Schlachtopfer, also niemand anders als Israel. Aber der kultische Ausdruck הס מפני ה׳ soll doch wohl die geläufige Vorstellung des heiligen Mahls erwecken, und da die Gäste nicht als Opfertier verspeist zu werden pflegten, so würde der Prophet schwerlich verstanden worden sein, wenn er hier den Terminus הקדיש in Verbindung mit dem Objekt קראיו im Sinne von: der Gottheit als Opfer weihen gebraucht hätte.

5. Eine annehmbare Konjektur für den überlieferten Textbestand von 2, 1 ist noch nicht gemacht worden. Sicher ist nur, daß hier wie v. 3 Imperative, also eine Anrede gestanden hat. An wen? Ich habe oben angenommen, daß der Prophet sich an die Kreise der Frommen wendet, denen er Rettung vor dem furchtbaren Zorn Gottes verheißt, und sehe darin einen mit Absicht gewählten Ausdruck für die Schwere des drohenden Gerichts: wenn schon die Frommen kaum auf Rettung hoffen dürfen, was steht dann den Sündern bevor! Auch in dem heilseschatologischen Abschnitt 3, 8ff. — wo übrigens wahrscheinlich zwischen v. 8 und 9 eine Lücke klafft — spricht Zephanja zu den ihm nahestehenden Kreisen der Frommen, die die Träger der Zukunft Israels sind. Ist das richtig, so fallen die Einwände, die man aus der Differenz von 1, 2ff. und 2, 1ff. hinsichtlich der Wirkungen des Gerichts gegen die Echtheit von 2, 1ff. entnehmen zu können glaubt, dahin. Wäre v. 3 freilich als Zusatz auszuscheiden, so könnte die Anrede auch auf Juda und Jerusalem bezogen werden und man müßte dann annehmen, daß Zephanja anfangs Errettung vor dem Gericht in Aussicht gestellt habe. Aber die Streichung von v. 3 ist unbegründet, und

Digitized by Google

die schweren Anklagen in cap. 1 und 3 machen es unwahrscheinlich, daß Zephanja seinen Zeitgenossen Rettung durch Buße verkündet hat.

6. L. בטרם לא־תִהְיוּ כְּמֹץ עֹבֵר. Ich nehme an, daß der erste Vers ein Doppelvierer war.

7. v. 2b und 2c sind Varianten.

Zu S. 168 1. L. עָלַיִךְ und streiche כנען; oder ist כנען פלשתים das ursprüngliche?

2. L. והיתה חבל־הים נות רעים. Streiche v. 7a לשארית בית יהודה und den dazugehörigen Stichos 7c.

3. L. mit Wellh. עַל־הַיָּם und mit Marti בְּחָרְבֹתֵיהֶם (oder ähnlich). — v. 8—11 ist längst als Einschub erkannt. Der Abschnitt widerspricht Zephanjas Urteil über Israel.

4. Streiche המה und lies auch im folgenden überall die 1. Person, וְאַטֶּה u. s. w. Daher auch יָדִי.

5. Streiche עדרים und lies am Schluß des 1. Halbstichos כל־חיתו אֶרֶץ.

6. L. m. Wellh. כּוּס und עֹרֵב (nach LXX). Ob für ישורד nach Jes. 34, 11 יַנְשׁוּף zu lesen ist? Ich nehme an, daß vor v. 15 etwas ausgefallen ist. In den unverständlichen Worten כי ארזה ערה dürfte ein Rest davon erhalten sein.

7. Die auf den drohenden Skythensturm bezüglichen Dichtungen Jeremjas sind 4, 5—8 4, 11—18 19—26 28—31 6, 1—5 22—26 8, 14—17 und 10, 22. Die anschaulichste Schilderung der heranbrausenden Scharen gibt Jer. 4, 13 und 6, 22 ff.

Zu S. 169 1. Die meisten neueren Exegeten sehen allerdings in Zeph. 2, 15 einen späteren Zusatz, der aus »gangbaren Phrasen« zusammengesetzt ist. Aber wenn es für die Schilderung verwüsteter Städte gangbare Phrasen gab, dann sollte man auch Zephanja das Recht zugestehen, diese zu gebrauchen. Oder haben erst die Späteren Ausdrücke wie איך היתה לשמה u. a. erfunden? Das ist doch keine Kritik mehr, die Anspruch darauf hat Ernst genommen zu werden. Marti übertrifft auch hier wieder die literarkritischen Genossen, indem er den seiner Meinung nach einzigen originalen Ausdruck in 2, 15 יניע ידן durch die Bemerkung entkräftet, er »nenne einen offenbar gewöhnlichen Gestus des Spottes«. Gab es auch ungewöhnliche, für die echtprophetische Schilderung reservierte Gesten dieser Art? — Zephanja sagt übrigens nicht, daß die Skythen Ninive zerstören werden, sondern nur, daß der Sturz der Weltmacht eine Folge der mit ihrem Auftreten hereinbrechenden allgemeinen Katastrophe sein wird. Mehr als die allgemeine Richtung ihres Zuges von Norden nach Süden und die Verwüstung Palästinas vermag er nicht anzugeben, was dann folgt, den Zusammenbruch Ägyptens und Assurs, wirkt Gottes Hand (so wenigstens nach der oben akzeptierten Textverbesserung). Man darf ihm soviel politischen Sinn zutrauen, daß er aus der zur Tat gewordenen Herrschaft der Skythen über den Westen des assyrischen Reiches eine vollständige Erschütterung desselben herleiten konnte, ohne jene selbst

Digitized by Google

vor Ninive rücken zu lassen. Der große babylonische Aufstand Šamaššumukîns war um 630 schwerlich schon vergessen.

Zu S. 171 1. Vgl. hierzu und zur Identifikation von Phraortes mit Astyages I. Prášek, Gesch, der Med. u. Pers. I S. 135ff.

2. So auch Winckler, Auszug aus d. vorderas. Gesch. S. 85, (anders Forsch. I S. 490, KAT³ S. 102 und bei Helmolt, Weltgesch. III S. 77), ähnlich Prášek, a. a. O. S. 141 ff. Zur Gleichstellung der Namen vgl. Winckler a. a. O. S. 486 f.

Zu S. 172 1. Duhm sieht darin die unmittelbare Fortsetzung von 2, 2 f., weil er 2, 4—13 für den Einschub eines der vielen »predigenden Theologen« hält, die er im Buche Jeremia erkennen zu können meint. Dagegen bemerkt Cornill mit Recht, daß der Wechsel der Bilder in 2, 2 f. und 2, 14 ff. unerträglich hart ist. Aber er selbst irrt m. M. n., wenn er mit Ewald nur v. 14—17 als echten Jeremjaspruch aus cap. 2 ausscheidet, denn zwischen v. 13 und v. 18 besteht kein »köstlicher« Zusammenhang und kein Fortschritt der Rede, sondern ein unverkennbarer Widerspruch. In cap. 2 handelt es sich durchweg um die religiös-sittliche Entartung des Volkes, nicht um verderbliche politische Machenschaften, darum kann deren Verbildlichung durch die rissigen Zisternen nicht durch das Symbol für falsche Politik, das Trinken aus den Flüssen der Großmächte, fortgesetzt worden sein. Es scheint mir unzweifelhaft, daß 2, 14—18 als rhetorische Einheit zu fassen und aus dem Tenor der Scheltrede 2, 2 ff. auszuscheiden ist.

2. L. נִצְּתָה und vgl. Cornill z. St. Vielleicht ist עריו נצתה Einsatz und der Stichos ein Fünfer.

3. L. עָשָׂה־לָךְ (Giesebrecht) und am Ende mit LXX עָזְבֵךְ אֹתִי נְאֻם ה׳. Die letzten Worte des MT beruhen auf Dittographie.

4. L. mit Duhm יְעָרוּךְ.

5. So unter der Voraussetzung, daß v. 19a von anderswoher hier eingesetzt ist.

Zu S. 173 1. Aber vielleicht darf man aus Jer. 13, 21 schließen, daß man auch damals in Jerusalem mit den Chaldäern konspirierte.

2. Vgl. Tiele, a. a. O. II S. 406. Vgl. aber W. M. Müller in MVAG 1898, 160 ff.

3. Vgl. Jer. 2, 36 f.:

Wie leicht wird's dir doch (l. תָּזֵלִּי), deinen Kurs zu ändern (l. הֲרָכַיִךְ)!
Auch an Ägypten wirst du zu Schanden werden, wie du an Assur zu Schanden wardst,
auch von dort (l. מִזֶּה) wirst du heimkommen mit Jammern und Klagen.
Denn Jahwe hat deine Hoffnung verworfen, nicht solls dir mit ihr glücken (l. בָּם).

Die von Erbt (Jeremja und seine Zeit 1902 S. 193 f.) vorgeschlagene Verbindung dieser Verse mit 2, 14 ff. wird m. E. durch v. 36, wo von einer völligen Absage an die bisherige assyrische Politik die Rede ist, ausgeschlossen. 2, 14 ff. und 2, 36 reflektieren verschiedene politische Situationen, 2, 14 ff. die frühere.

Digitized by Google

3. Abschnitt III (S. 174—181).

Zu S. 174 1. Behandelt von Messerschmidt in MVAG 1896 S. 1 ff. Vgl. auch Prášek a. a. O. I S. 152 ff. Über die klassischen Nachrichten betr. die Eroberung Ninives vgl. Winckler, Unters. z. altor. Gesch. S. 62 f. und Forsch. I S. 170 ff.

2. Vgl. die Inschr. Nabopolassars KB III, 2 S. 2 ff. und dazu jetzt Hilprecht, The Babyl. exped. of the univ. of Pens. I No. 84 Col. I, 27 ff.: Subarum anaru mâtsu utirru ana tili 'u karmi.

Zu S. 175 1. šar ^{am}ummân Manda d. h. Kyaxares, denn die ummân Manda der Keilschriften dieser Zeit sind die Meder der klassischen Überlieferung, vgl. Prášek a. a. O. S. 129 f.

2. Anders, aber m. E. falsch Prášek (a. a. O. S. 155 f.), der darunter Sinšariškun versteht.

3. ušâtir abubiš. Es wird šuḫrubu oder ähnliches zu ergänzen sein (Messerschmidt a. a. O. S. 43 f.).

Zu S. 176 1. Vgl. auch Halévy, Rev. Sém. 1905, 121 ff.

Zu S. 177 1. Schuld daran ist die Einsetzung des alphabetischen Psalms 1, 1 ff., dessen Ende jetzt hoffnungslos in den Anfang der Prophetie verschlungen ist und dessen reinliche Ausscheidung von א bis ת daher noch niemandem gelungen ist und niemals gelingen wird.

2. MT נָקָה. Nach LXX wird man eine Form vom Stamme נלה erwarten dürfen; etwa עַרְיָה? — Ob 2, 3 hier einzufügen ist?

3. L. im Eingang יְהוֹאחָז and dann חֲלֹא־מִמֶּךָּ יֵצֵא יֹצֵץ בְּלִיָּעַל. Der überlieferte Text von v. 12 ist nur noch am Anfang und Ende verständlich.

4. L. אֲלֵיהָ, da Ninive angeredet ist.

5. L. wahrscheinlich אֲשֶׁר קָבְרָךְ קָלוֹן.

6. L. für den unmöglichen Text וְלֹא יִזְרַע מִשְׁמֵךְ עוֹד : וְלֹא יִזָּכֵר שִׁמְךָ עוֹד (Marti).

7. L. בָּצַע. 8. L. wahrscheinlich בָּצָרָה. 9. L. נִבְרִים.

10. MT מְרֻעָלִים = in Scharlach gekleidet? — Im Folgenden ist nur der Ausdruck וְהַמְּלֻכָּשִׁים (MT והמרוכבים) einigermaßen sicher.

11. L. מַרְאֵ[ה]ם.

Zu S. 178 1. L. תִּפְקֶדְנָה. 2. Streiche ארחה. 3. Streiche צבאות.

4. L. vielleicht רִבְבֶךָ (Marti). 5. L. בַּלְאָבְרָךְ.

6. Streiche בְּנִוְוֹתָם, was sich durch das beziehungslose Suffix als Glosse erweist.

7. L. חַמְשַׁכְּרֵת (Budde). 8. Streiche צבאות.

Zu S. 179 1. Streiche das metrisch überschüssige גיניה.

2. L. מִנְחָמִים לָהּ.

3. So ist statt אים am Schlusse von v. 17 zu lesen. — L. im folgenden überall die Suff. der 2. Fem. (יִצְרֵךְ u. s. w.) und streiche die Glosse מלך אשור. 4. L. נִטְּעוּ. 5. L. נָעַץ עָפָךְ.

Zu S. 180 Vgl. Messerschmidt a. a. O. S. 2 und 12.

Digitized by Google

Stellenregister.

Genesis.

49, 9 190

Exodus.

3, 12 200

Josua.

7, 24 26 196

I. Samuel.

20, 9 190

II. Samuel.

5, 1 ff. 207

2. Reg.

3, 27 106
15, 29 30
16, 7 ff. 199
17, 24 ff. 192
17, 41 192
18, 4 95
18, 13 ff. 80 ff. 86 88 211 f.
18, 14 209
18, 17 ff. 142 211
18, 25 211
19, 8 f. 211
19, 9 ff. 118 123
19, 21 ff. 81 156 211 226
19, 23 225
19, 25 ff. 142
19. 28 211
19, 36 211
19, 37 226
20, 12 ff. 65 206
21, 3 ff. 152
21, 16 151
23, 15 ff. 173

2. Chron.

29, 3 ff. 95
33, 11 152

Jesaja.

1, 2 ff. 17 78 201 209
1, 7 ff. 79
1, 9 209
1, 10 95 208
1, 10 ff. 79
1, 14 ff. 208
1, 18 ff. 79
1, 21 ff. 76
1, 24 104
1, 25 224
1, 26 f. 136 216 f.
2, 2 ff. 96 ff. 99 216
2, 6 ff. 201 221
2, 9 ff. 201
2, 12 ff. 57 201
2, 17 ff. 201
3, 1 101 201
3, 4 f. 102
3, 8 ff. 102
3, 12 101
3, 13 f. 102
5, 1 ff. 76 201
5, 8 ff. 201
5, 11 ff. 70
5. 12 69
5, 14 208
5, 14 ff. 71
5, 17 208
5, 19 208
5, 21 f. 70
5, 25 ff. 47 f. 197
5, 30 199
6—8 199 f.
6, 1 ff. 46 76
6, 1 203
6, 3 95
6, 13 224
7, 1 ff. 51 192 199
7, 4 53
7, 9 72
7, 11 200
7, 14 f. 200 f.
7, 18 f. 53
7, 20 54 201
7, 21 ff. 201
8, 1 ff. 52 193 200 207
8, 5 ff. 125
8, 6 ff. 53 199
8, 9 f. 199 f.
8, 11 ff. 54
8, 12 55
8, 16 ff. 193
8, 21 f. 208
9, 1 ff. 86 96 98 ff. 102
9, 3 214
9, 4 197 199
9, 5 ff. 47 ff. 133 f.
9, 7 ff. 198
9, 14 ff. 198
9, 18 ff. 198
9, 20 198
10, 1 ff. 199 201 208
10, 5 ff. 88 ff. 91 104 106 213 225
10, 6 ff. 15 90 142
10, 7 156
10, 10 ff. 213
10, 14 94
10, 15 f. 90 213 f.
10, 20 ff. 213
10, 27 214
10, 27 ff. 208 214
10, 33 ff. 90 213 f.
11, 1 ff. 100 ff. 133 f.

Digitized by Google

11, 3 f. 217
11, 5 217
13, 1 ff. 226
14, 1 ff. 226
14, 4 ff. 88 91 f. 144 ff. 153 155 156 226
14, 4 229
14, 8 226
14, 12 ff. 225
14, 13 216
14, 17 226
14, 19 227
14, 20 f. 227 f.
14, 24 ff. 123 213 f.
14, 25 106 214
14, 28 ff. 154
14, 29 ff. 202 f.
14, 29 209
17, 1 ff. 47 50
17, 3 199
17, 4 94
17, 9 199
17, 9 ff. 51
17, 12 ff. 93 f. 140
18, 1 ff. 86 119 ff. 201 220
18, 3 122
18, 4 121
18, 6 220
19, 1 ff. 153 f. 228 f.
20, 1 ff. 62 f. 154 203 204
20, 3 ff. 63
21, 1 ff. 232
22, 1 ff. 78 ff. 209 f.
22, 5 ff. 209 f.
22, 8 ff, 209
22, 14 87
28, 1 ff. 56 69 207
28, 4 201
28, 5 f. 206
28, 7 ff. 56
28, 10 206
28, 13 206
28, 14 f. 72
28, 16 f. 72
28, 17 ff. 73
28, 21 ff. 73
28, 22 76
28, 23 ff. 208
29, 1 ff. 70 f. 207
29, 2 206
29, 5 71 206
29, 7 f. 206
29, 9 ff. 103 208
29, 13 ff. 73 201
29, 14 70
29, 15 ff. 67 205
29, 15 217
30, 1 ff. 67 194 205
30, 2 204
30, 4 f. 205
30, 5 ff. 203
30, 6 ff. 64 206
30, 8 ff. 73 f. 76 87
30, 15 75 173
30, 16 f. 194 204
30, 17 68
30, 27 ff. 86 141 ff. 146 153
31, 1 ff. 67 204
31, 1 194
31, 3 205
31, 4 ff. 88 91 ff. 123 214
31, 6 f. 215
31, 8 f. 215
32, 1 ff. 102 f.
32, 5 ff. 201
32 9 ff. 71 222
32, 15 ff. 103 f.
32, 19 ff. 207
33, 1 ff. 86 137 f. 215
33, 27 ff. 215
34, 11 234
37, 22 ff. 86 137 ff.
37, 28 f. 226
39, 1 ff. 203
41, 21 ff. 142
51, 27 ff. 232

Jeremja.

cap. 2—6 172
2, 2 f. 188 235
2, 4 ff. 235
2, 14 ff. 171 ff. 235
2, 18 f. 235
2, 21 137
2, 36 f. 235
4, 5 ff. 234
4, 7 168
4, 11 ff. 234
4, 19 ff. 234
4, 28 ff. 234
6, 1 ff. 234
6, 22 ff. 234
8, 14 ff. 234
10, 22 234
13, 21 235
23, 21 f. 181
25 230
26, 17 f. 223
26, 18 124 221
31, 2 ff. 224
31, 15 ff. 224
41, 41 ff. 224

Hosea.

1 f. 45
1, 2 ff. 29 39 45 193 f. 196
1, 4 f. 45
1, 7 38 192
2, 1 ff. 38 191
2, 4 ff. 40 41 194 ff.
2, 6 194
2, 8 f. 38 194 f. 196
2, 10 ff. 44 45 195 f. 223
2, 12 195
2, 13 f. 191
2, 14 f. 195
2, 16 ff. 38 42 194 196
2, 17 44
2, 18 f. 196
2, 24 f. 45
3, 1 ff. 38 193 f.
3, 5 224
4, 1 41 96
4, 4 196
4, 10 191
4, 14 190
4, 15 192
5, 1 ff. 42
5, 5 192
5, 8 f. 191
5, 9 36
5, 10 191
5, 11 ff. 195
5, 12 36
5, 12 ff. 191 194
5, 13 28
5, 15 ff. 38 194
6, 1 ff. 195
6, 3 42 194
6, 4 191 195
6, 4 ff. 41 195
6, 5 184
6, 7 ff. 42 195
6, 11 192
7, 1 ff. 191
7, 3 ff. 28
7, 8 f. 35
7, 11 28 186
7, 13 191
7, 16 191
8, 1 ff. 191

Digitized by Google

8, 4 28 191
8, 7 35
8, 8f. 28
8, 9 186
8, 14 192
9, 1ff. 31 36
9, 3f. 34
9, 4f. 188
9, 6 34
9, 7ff. 42
9, 10ff. 31 188
9, 12f. 188
9, 14 36 188
9, 15 34 188 191
9, 17 34 190
10, 1ff. 31
10, 2 189
10, 3f. 189
10, 4 28 42 189
10, 5f. 187 189
10, 6 28 186
10, 7 189 191
10, 8 34 190
10, 9ff. 42
10, 11 191
10, 14f. 191
11, 1ff. 31 190
11, 3f. 189
11, 5 34
11, 6 190
11, 7 190
11, 8f. 190f.
11, 10f. 38 192
12, 2 28 34 186
12, 3 191
12, 7 38 192f.
12, 10 197
12, 9 191
12, 11 184
12, 12 191
12, 15 191
13, 1ff. 31
13, 2 188
13, 6 190
13, 8 190
13, 9f. 190
13, 10 34 191
13, 12ff. 31 42
13, 14 36 39 191
13, 15 191
14, 1 190
14, 2ff. 36 38 39 194 196
14, 4 194
14, 9 194

Joel.

4, 18 186

Amos.

1, 3ff. 15 17 19 190
1, 9ff. 19
2, 4ff. 16
2, 6ff. 19
2, 10 19
2, 11f. 20
2, 13ff. 184
3, 1f. 18
3, 2 96 167
3, 7f. 20 68
3, 9ff. 182
3, 12 182
3, 14ff. 11
4, 1f. 182
4, 4ff. 14 47
5, 2f. 12
5, 4ff. 39
5, 5 182
5, 7 11
5, 10f. 11
5, 11 183
5, 13 222
5, 14f. 14
5, 16f. 12
5, 18ff. 12
5, 27 11
6, 1ff. 11 18
6, 7 183
6, 8ff. 12
6, 13 5
6, 14 18 182f.
7, 1ff. 10 14
7, 10ff. 5 10
7, 17 10
8, 1ff. 14
8, 2 15
8, 3 183
8, 7 183
8, 9f. 12 26 183
8, 11f. 26
8, 13f. 183 186
9, 1ff. 12 15 16
9, 7ff. 16 34
9, 11ff. 16 196
9, 13ff. 27
9, 14f. 186

Micha.

1, 2ff. 126
1, 5 221
1, 6ff. 125 127
1, 8 203
1, 8f. 127
1, 10ff. 129 208f.
1, 14 221
1, 16 129
2, 1f. 129
2, 3ff. 129
2, 8ff. 129
2, 10 129 222
2, 12f. 131
3, 1 128
3, 2f. 129
3, 5 128
3, 6ff. 129
3, 8 128
3, 9 128
3, 10 134 136
3, 11 128 223
3, 12 128 130 132 136 216 224
4ff. 131 223
4, 1ff. 132 216
4, 7 131
4,8 132 135f. 224
4, 9f. 130
4, 11ff. 132
4, 14 222
5, 1ff. 132ff. 224
5, 2 135
5, 4f. 135 224
5, 6 132 135f. 224f.
5, 7f. 131f. 135
5. 9 128f.
5, 14 221
6, 1ff. 232
6, 3 232
6, 6ff. 232
6, 9ff. 222
7, 1ff. 222
7, 7ff. 132
7, 11ff. 131

Nahum.

1, 1ff. 236
1, 5 186
1, 11ff. 177
2, 1ff. 177f.
2, 3 236
2, 11 180
2, 12ff. 178
2, 12 236
3, 1ff. 176 178f.
3, 8 176
3, 11 230
3, 18 179

Habakkuk.

1, 2ff. 156f. 230

Digitized by Google

1, 2 158
1, 4 158 161
1, 5 ff. 155 f. 230 f.
1, 6 155 230
1, 8 230
1, 12 ff. 231
1, 13 158
1, 15 231
1, 17 157 f. 231
2, 1 157
2, 2 ff. 160 231
2, 4 160 229 f.
2, 5 ff. 154 f. 229
2, 6 156 158 229
2, 8 229
2, 13 f. 229
2, 15 230
2, 16 230
2, 17 156 229
2, 19 230

Zephanja.

1, 2 ff. 166 f. 233
1, 3 232
1, 14 ff. 166
2, 1 ff. 167 f. 233
2, 2 f. 166 233
2, 4 ff. 169
2, 7 233
2, 8 ff. 234
2, 15 169 234
3, 1 ff. 166 232
3, 5 232
3, 8 ff. 166 169 233

Zacharja.

9, 9 f. 224

Psalmen.

2 121
107, 26 186

Hiob.

12, 6 217

Digitized by Google

Früher sind erschienen:

Die Verwandtschaftsverhältnisse der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie — Von Lic. Ernst Böklen. 1902. ℳ 4.—.

Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus. — Von Lic. Rich. Kabisch. 1893. ℳ 8.—.

Geist und Leben bei Paulus. Die Begriffe in ihren Beziehungen zu einander. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung. — Von Lic. E. Sokolowski. 1903. ℳ 7.—.

Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12. — Von Prof. Herm. Gunkel. Mit Beiträgen von Prof. H. Zimmern. 1895. ℳ 10.—; geb. ℳ 11.80.

Israel und Babylonien. Der Einfluß Babyloniens auf die israel. Religion. 2. Aufl. (3. Tausend). — Von Prof. Herm. Gunkel. 1903. ℳ 1.20.

Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael. — Von Lic. theol. Lueken. 1898. ℳ 4.80.

Die Offenbarung im Gnosticismus. — Von Lic. R. Liechtenhan. 1901. ℳ 4.80.

Mandäische Schriften aus der grossen Sammlung heil. Bücher, genannt Genzâ oder Sidrâ Rabbâ, übersetzt und erläutert. — Von Prof. W. Brandt. 1893. ℳ 8.—.

Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen. — Von Dr. M. Friedländer. 1901. ℳ 4.80.

Der vorchristliche jüdische Gnosticismus. — Von Dr. M. Friedländer. 1898. ℳ 3.—.

Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. — Von Lic. G. Anrich. 1894. ℳ 5.60.

Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung. — Von Prof. Dr. Willrich. 1895. ℳ 4.—.

Judaica. Forschungen zur hellenistisch-jüdischen Geschichte und Litteratur. — Von Prof. Dr. Willrich. 1900. ℳ 5.60.

Septuaginta-Studien, herausg. von Prof. Dr. Alfred Rahlfs.

1. Heft: **Rahlfs, Studien zu den Königsbüchern.** 1904. 2,80 ℳ

Anfang 1907 ist erschienen:

2. Heft: **Rahlfs, Der Text des Septuaginta-Psalters.** Nebst e. Anhang: Griechische Psalterfragmente aus Oberägypten nach Abschriften von W. E. Crum. 8 ℳ

Christlich-palästinisch-aramäische Texte u. Fragmente

nebst einer Abhandlung über den Wert der **palästinischen Septuaginta.** Mit Wörterverzeichnis und 2 Schrifttafeln. Herausgegeben von Lic. Dr. **Hugo Duensing.** 1906. Preis 8 ℳ

Digitized by Google

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Anfang Januar 1907 hat zu erscheinen begonnen:

Religion und Geisteskultur.

Zeitschrift für religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens.

Herausgegeben von

Lic. Th. Steinmann

Dozent für Philosophie u. syst. Theologie, Gnadenfeld.

Jährlich 4 Hefte gr. 8. Preis 6 ℳ. Einzelpreis der Hefte je 2 ℳ.

1. Jahrgang gebunden 7.40 ℳ.

Probeheft des 2. Jahrgangs unberechnet durch jede Buchhandlung.

Die moderne Geisteskultur sucht von neuem nach religiöser Verankerung ihres errungenen Bestandes und nach religiöser Vertiefung ihrer Motive und Ziele. Diesen ernsthaften Bemühungen, den theologischen sowohl wie den philosophischen, will unsere Zeitschrift zu einem gemeinsamen Organ und damit zu stärkerer, zusammengefaßter Wirkung verhelfen. Darin liegt ihr Besonderes.

Die Schriften des Neuen Testaments

neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt

von

Proff. D.D. **O. Baumgarten, W. Bousset, H. Gunkel,** Privatdoz. Lic. **W. Heitmüller,** P. Lic. Dr. **G. Hollmann,** Prof. D. **A. Jülicher,** Prof. Lic. **R. Knopf,** P. **Franz Koehler,** P. Lic. **W. Lueken,** Prof. D. **Johs. Weiß.**

Herausgegeben von **Johs. Weiß.**

2. verb. u. verm. Aufl. 1906/1907. 8.—20. Tausend.

Zwei starke Bände mit ausführlichen Registern von etwa 103 Bogen Lex.-8°.

Preis bei gleichzeitiger Bestellung beider Bände 14 ℳ, in Leinwand 17 ℳ, in Halbleder 19,60 ℳ

1. Band, **die drei älteren Evangelien und Apostelgeschichte,** 1906 erschienen. Einzelpreis geh. 8 ℳ, Lwd. 9,60 ℳ, Halbleder 10,60 ℳ

2. Band, **Briefe, Ev. Joh. u. Offb. Johs.,** wird im Novbr. 1907 vollständig. Einzelpreis geh. 9 ℳ, Lwd. 10,60 ℳ, Halbleder 12 ℳ

Ausführlicher Prospekt mit Textprobe postfrei.

Die starke erste Auflage war schon vor ihrer Vollendung völlig vergriffen, im ganzen sind bis Sommer 1907 über 10000 Exemplare verkauft. Dieser für ein so ernstes und umfangreiches Werk der modernen religiösen Literatur ganz ungewöhnliche Erfolg ist nur daraus zu erklären, daß das Werk einem tiefen Bedürfnis der Gebildeten aller Stände in vollendeter Weise entspricht.

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google